COLEÇÃO
PENSAMENTO HUMANO

Volumes já publicados
Confissões - Santo Agostinho
Ser e tempo (Parte I) - Martin Heidegger
Ser e tempo (Parte II) - Martin Heidegger
Sonetos a Orfeu e elegias de Duíno - R.M. Rilke
A cidade de Deus (Parte I; livros I a X) - Santo Agostinho
A cidade de Deus (Parte II; livros XI a XXII) - Santo Agostinho
O livro da divina consolação (e outros textos seletos) - Mestre Eckhart
O conceito de ironia - S.A. Kierkegaard
Os pensadores originários - Anaximandro, Parmênides e Heráclito
A essência da liberdade humana - F.W. Schelling
Fenomenologia do espírito (Parte I) - G.W.F. Hegel
Fenomenologia do espírito (Parte II) - G.W.F. Hegel
Hipérion ou o eremita na Grécia - Friedrich Hölderlin
Da reviravolta dos valores - Max Scheler
Investigações filosóficas - Ludwig Wittgenstein
Verdade e método I - Hans-Georg Gadamer
Hermenêutica - Friedrich D.E. Schleiermacher
Didascalicon - Da arte de ler - Hugo de São Vítor
Ensaios e conferências - Martin Heidegger
Verdade e método II - Hans-Georg Gadamer

Coordenação:
Emmanuel Carneiro Leão

Conselho Editorial:
Hermógenes Harada
Sérgio Wrublewski
Gilvan Fogel
Arcângelo R. Buzzi
Gilberto Gonçalves Garcia
Marcia Cavalcante-Schuback

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gadamer, Hans-Georg

Verdade e método II : complementos e índice / Hans-Georg Gadamer ; tradução de Ênio Paulo Giachini ; revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2002.

ISBN 85.326.2710-2

1. Filosofia alemã 2. Hermenêutica I. Título.

02-1380 CDD 193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia alemã 193
2. Gadamer, H.-G. : obras filosóficas 193

Hans-Georg Gadamer

VERDADE E MÉTODO II

Complementos e índice

Tradução de Enio Paulo Giachini
Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback

EDITORA VOZES

Petrópolis
2002

© 1986/1993 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen
Título do original alemão: *Wahrheit und Methode II*

Direitos de publicação em língua portuguesa:
Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: http: //www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN 3-16-146044-8 (edição alemã)
ISBN 85.326.2710-2 (edição brasileira)

A edição desta obra contou com o apoio da
Inter Nationes, Bonn, Alemanha.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO

1. Entre fenomenologia e dialética - Tentativa de uma autocrítica (1985), 9

II - PRELIMINARES

2. O problema da história na filosofia alemã mais recente (1943), 37
3. A verdade nas ciências do espírito (1953), 49
4. O que é a verdade? (1957), 57
5. Sobre o círculo da compreensão (1959), 72
6. A natureza da coisa e a linguagem das coisas (1960), 81
7. A história do conceito como filosofia (1970), 94
8. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968), 111

III - COMPLEMENTOS

9. Sobre a problemática da autocompreensão - Uma contribuição hermenêutica ao tema da "desmitologização" (1961), 145
10. A continuidade da história e o instante da existência (1965), 159
11. Homem e linguagem (1966), 173
12. Sobre o planejamento do futuro (1965), 182
13. Semântica e hermenêutica (1968), 204
14. Linguagem e compreensão (1970), 216
15. Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento (1970), 234

16. A incapacidade para o diálogo (1972), 242

IV - OUTROS DESENVOLVIMENTOS

17. A universalidade do problema hermenêutico (1966), 255
18. Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia - Comentários metacríticos na *Verdade e método I* (1967), 270
19. Réplica a *Hermenêutica e crítica da ideologia* (1971), 292
20. Retórica e hermenêutica (1976), 321
21. Lógica ou retórica? - De volta à história primitiva da hermenêutica (1976), 339
22. A hermenêutica como tarefa teórica e prática (1978), 349
23. Problemas da razão prática (1980), 369
24. Texto e interpretação (1983), 381
25. Destruição e desconstrução (1985), 418

V - ANEXOS

26. Excursos I-VI (1960), 435
27. Hermenêutica e historicismo (1965), 449
28. Hermenêutica (1969), 494
29. Posfácio referente à 3ª edição (1972), 508
30. Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer (concluído em 1975), 545

Indicações bibliográficas, 581

Índice analítico, 585

Índice onomástico, 605

Índice de citações, 619

I - INTRODUÇÃO

1. Entre fenomenologia e dialética - Tentativa de uma autocrítica (1985) [3]

Depois de um quarto de século parece ter chegado o momento de examinar a consistência do projeto teórico que reuniu, na unidade de um todo filosófico, investigações desenvolvidas a partir de diversos lados, e sobretudo comprovar se na coerência do todo se apresentam fissuras e saltos. Será que abrigam deficiências estruturais sérias ou será que dizem respeito à forma de apresentação, que necessariamente devem ter-se tornado aqui e ali ultrapassadas?

Ultrapassado, certamente, é o fato de, no âmbito das assim chamadas *ciências do espírito*, o acento recair sobre as ciências filológico-históricas. Na era das ciências sociais, do estruturalismo e da lingüística, essa vinculação na herança romântica da escola historiográfica parece não ser mais suficiente. O que se mostra aqui é na realidade a limitação das próprias experiências de que parte. O objetivo global, no entanto, foi desde o início a universalidade da experiência hermenêutica, que deve ser alcançável assumindo qualquer ponto de partida, se quiser ser uma experiência universal[1].

Ainda menos consistente é, sem dúvida, a imagem oposta que esta investigação faz das ciências da natureza. Tenho claro para mim que, aqui, se deixou para trás um amplo campo de problemas hermenêuticos, que ultrapassa meu próprio alcance no processo de investigação científica. Somente nas ciências histórico-filológicas cheguei a participar esporadicamente e com alguma competência do trabalho de investigação das mesmas. Onde não posso estudar trabalhos originais, sinto não ter o direito de querer conscientizar o investigador do que ele faz ou do que acontece com ele. A es-

1. Veja outras considerações sobre isso, neste volume, no artigo "Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia", p. 270.

sência da reflexão hermenêutica consiste justamente em que ela deve surgir da práxis hermenêutica.

[4] Já em 1934, na crítica acertada de Moritz Schlick ao dogma das proposições protocolares[2], via com clareza que as ciências da natureza incluem uma problemática hermenêutica. Todavia, quando as idéias desse livro se desenvolveram, nos anos trinta, anos em que as circunstâncias temporais trouxeram consigo um crescente isolamento, a concepção que se impôs formalmente foi o fisicalismo e a *unity of science*. O *linguistic turn* da investigação anglo-saxônica ainda não havia despontado no horizonte. Só pude estudar a obra tardia de Wittgenstein depois de ter atravessado minha própria trajetória de pensamento. E também foi só bem mais tarde que comprovei na crítica de Popper ao positivismo motivos muito próximos à minha própria orientação[3].

Dessa forma, estou perfeitamente consciente do condicionamento temporal dos pontos de partida de minha formação de pensamento. É tarefa dos mais jovens dar conta das novas condições da práxis hermenêutica, o que já está ocorrendo em vários pontos. Querer ainda aprender isso parece-me uma tarefa desmedida para um octogenário. Por isso, não mexi no texto de *Verdade e método* e todas as contribuições posteriores, restringindo-me a fazer esporadicamente algumas pequenas melhorias.

Outra coisa é, porém, a questão da consistência interna da obra, do que se fez dentro de seus limites. Nesse sentido, quero que este volume, o segundo de minhas obras completas, entre como complemento. O seu conteúdo divide-se em três seções: *Preliminares*, que podem ser úteis à sua própria conceptibilidade prévia; *Complementos*, que se impuseram no decorrer dos anos (essas duas partes já foram publicadas, no essencial, em meus *Kleine Schriften*). A parte mais importante desse volume II contém *Outros desenvolvimentos*; em parte, já previstos, mas em parte provocados pelas discussões críticas de minhas idéias. A teoria da literatura, especificamente, constava desde o princípio de meus planos como um desenvolvimento de meus pensamentos, e que aparece mais detalhadamente agora (nos volumes VIII e IX dos *Gesamelte Schriften*) numa sintonia mais estreita com a práxis hermenêutica. As questões fundamentais de caráter hermenêutico receberam novas luzes tanto nas discussões com Habermas quanto nos reiterados encontros com Derrida, que se enquadram perfeitamente no contexto deste volume. Por fim, acrescentaram-se no *anexo* os excursos, os complementos, prefácios e posfácios acrescidos às edições posteriores de *Verdade e método*. Minha auto-apresentação, escrita em 1973, conclui este volume. Os índices remissivos comuns aos volumes I e II acentuam a pertença mútua dos dois volumes. Com este volume espero ter a oportunidade de melhorar as [5] deficiências de meu livro e de ajudar aos mais jovens na continuidade do trabalho.

Em um empreendimento como este é questão de ordem levar-se em conta a ressonância que o projeto pessoal encontrou junto à crítica. Também nesse caso, não podemos negligenciar que o fato de a história efeitual pertencer à coisa ela mesma é uma verdade hermenêutica. Nesse sentido há que se remeter para o prefácio à 2ª edição e o posfácio à 3ª e 4ª edições. Olhando retrospectivamente, hoje, parece-me que não se alcançou plenamente a consistência de caráter teorético desejada, pelo menos num ponto. Não fica suficientemente claro como se harmonizam os dois projetos fundamentais que contrapõem o conceito de jogo ao princípio subjetivista que determina o pensamento da modernidade. Por um lado, encontra-se a orientação no jogo da arte, e ademais, a fundamentação da linguagem no diálogo, que trata do jogo da linguagem. Com isso coloca-se a questão mais ampla e decisiva: até que ponto consegui tornar visível a dimensão hermenêutica como um além da autoconsciência, e isto quer dizer, não suspender mas conservar a alteridade do outro na compreensão? Tive, assim, que recuperar o conceito de jogo em minha perspectiva ontológica, ampliada ao caráter universal da linguagem. Tratava-se de vincular estreitamente o jogo da linguagem com o jogo da arte, no qual havia vislumbrado como o caso hermenêutico por excelência. Era natural agora pensar a nossa experiência de mundo em seu aspecto da linguagem, que é universal, sob o modelo

2. M. Schlick, "Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis 4*, 1934. Também no mesmo, *Gesammelte Aufsätze 1926-36*, Viena, 1938, espec. p. 290-295 e 300-309.

3. Cf., a partir da perspectiva de hoje, a instrutiva introdução de J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, Yale, 1985.

do jogo. Já no prefácio à 2ª edição de meu livro assim como nas páginas conclusivas de minha contribuição "Die phänomenologische Bewegung" (*O movimento fenomenológico*[4]) mostrei a convergência das minhas idéias concebidas nos anos trinta com o conceito de jogo do Wittgenstein tardio.

Chamar o aprender a falar de processo de aprendizagem é apenas uma *façon de parler*. Na verdade, trata-se apenas de um jogo, um jogo de imitação e de intercâmbio. A formação do som e o prazer na formação do som, no impulso de imitação da criança receptiva coadunam-se com o aparecimento do sentido. Ninguém pode responder de um modo racional à pergunta pela primeira compreensão de sentido. Esta sempre já vem precedida por experiências de sentido anteriores à linguagem e principalmente o intercâmbio de olhares e gestos, de tal modo que todas as transições são fluentes. Igualmente incompreensível é a perfeição do fim. Ninguém pode construir, propriamente, isto que a lingüística de hoje chama de "competência para a linguagem". O que isso significa não pode ser retratado objetivamente como a consistência do que é correto segundo a linguagem. Antes, a expressão "competência" indica que a capacidade de linguagem desenvolvida naquele que fala não se
[6] deixa descrever como o emprego de regras e assim como um mero manejo correto da linguagem, segundo as regras. É preciso vê-la como o fruto de um processo no exercício da linguagem que seja de certo modo livre, de tal modo que uma pessoa acaba "sabendo" o que é correto a partir de sua competência própria. Um ponto nuclear de minha própria tentativa de conferir validade hermenêutica à universalidade do aspecto próprio da linguagem é minha concepção do aprendizado da fala e da conquista de orientação no mundo como uma trama inextricável da história da formação do homem. Mesmo sendo um processo infindável, isso pode fundamentar algo como competência[5]. Compare-se por exemplo o aprendizado de línguas estrangeiras. Aqui, de modo geral, pode-se falar apenas de uma aproximação à dita competência para a linguagem,

4. *Kleine Schriften* III, p. 150-189, ali nas p. 185s; *Ges. Werke*, vol. 3.

5. Nesse ínterim apresentei uma contribuição à discussão sobre a "o caráter próprio da linguagem e seus limites" num congresso da Academia Evangélica em Herrenalb. Pode ser encontrada em *Evolution und Sprache*, Herrenalber Texte 66, 1985, p. 89-99.

a não ser que alguém esteja inserido de modo duradouro e profundo no universo da língua estrangeira. No geral, só se pode alcançar competência na própria língua materna, ou na linguagem que se fala onde se cresceu e onde se vive. Com isso se diz que aprendemos a ver o mundo com os olhos da língua materna e que, pelo contrário, o primeiro passo na capacitação pessoal para a linguagem começa a articular-se na perspectiva do mundo que nos circunda.

A questão então é: como o jogo da linguagem, que é o jogo mundano de cada um, se conjuga com o jogo da arte. Como um se relaciona com o outro? É claro que em ambos os casos o caráter próprio da linguagem está incluído na dimensão hermenêutica. Creio ter mostrado de maneira convincente que a compreensão do falado deve ser pensada a partir da situação de diálogo, e isto significa em última instância, a partir da dialética de pergunta e resposta, na qual nos entendemos e pela qual articulamos o mundo comum[6]. Ultrapassei a lógica de pergunta e resposta, como já havia sido esboçada por Collingwood, isso porque a orientação de mundo não se dá apenas no fato de desenvolver-se, entre os dialogantes, pergunta e resposta, mas por proceder das próprias coisas de que se fala. A coisa (*Sache*) "suscita perguntas". Por isso, o processo de pergunta e resposta desenrola-se também entre o texto e seu intérprete. A escritura como tal não modifica em nada a situação do problema. Em questão está a coisa de que se fala, seu ser-assim-ou-assado. Meios de comunicação, como a carta, por exemplo, são a continuação de um diálogo, através de outros meios. Desta forma, também um livro, que aguarda pela resposta do leitor, é a abertura de um diálogo dessa natureza. Ali, algo vem à fala.

O que ocorre, porém, com a obra de arte e especialmente com a obra de arte no âmbito da linguagem? Será possível falar ali de uma estrutura de diálogo da compreensão e do entendimento? [7]
Pois não há autor que possa fazer as vezes de um interlocutor que responde, e não há nenhuma coisa em discussão, que seja deste ou daquele modo. A obra textual sustenta-se por si mesma. Aqui, a dialética de pergunta e resposta, se é que ela ocorre, parece dar-se numa única direção, isto é, a partir daquele que procura compreen-

6. Cf. *Verdade e método I*, p. 542s.

der a obra de arte, que a interroga, se questiona e procura escutar a resposta da obra. Sendo um, esse sujeito poderá, como ser pensante, exercer ao mesmo tempo o papel de quem pergunta e de quem responde, como acontece no diálogo real entre duas pessoas. Esse diálogo consigo mesmo do leitor que busca compreender não parece contudo um diálogo com o texto, que é fixo e, como tal, acabado. Ou não? Existirá, na verdade, um texto acabado e pronto?

Aqui a dialética de pergunta e resposta não se sustenta. A obra de arte caracteriza-se sobretudo pelo fato de jamais podermos compreendê-la completamente. Isso quer dizer que se nos aproximarmos dela e a interrogarmos jamais receberemos uma resposta definitiva a partir da qual possamos afirmar "agora eu sei". Dela não se extrai uma informação precisa – e pronto! Não se podem haurir de uma obra de arte as informações que ela esconde em si, de modo a esvaziá-la como ocorre com comunicados que recebemos. A recepção de uma obra poética, seja pelo ouvido real ou somente por aquele ouvido interior que escuta na leitura, apresenta-se como um movimento circular, no qual as respostas repercutem em novas perguntas e provocam novas respostas. Isso motiva a demora junto à obra de arte – seja ela de que espécie for. A atitude de demorar-se é certamente a caracterização específica na experiência da arte. Uma obra de arte jamais se esgota. Ela nunca está vazia. Definimos, pelo contrário, a não-arte, a imitação ou a arte interesseira e similares, precisamente pelo fato de julgá-las "vazias". Nenhuma obra de arte nos fala sempre do mesmo modo. E a conseqüência é que nós também precisamos responder cada vez de modo diferente. Diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria, una e mesma – a unidade da expressão artística – se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas. Considero um erro querer contrapor essa multivariedade infindável à identidade irredutível da obra. Frente à estética da recepção de Jauss e ao desconstrutivismo de Derrida (que nesse ponto se aproximam), parece-me ser o caso de afirmar que insistir na identidade de sentido de um texto não significa recair no superado platonismo de uma estética classista e nem aprisionar-se na metafísica.

Há que se perguntar também se a minha própria tentativa de conjugar a diferença da compreensão com a unidade do texto ou da obra, e em especial, se minha insistência no conceito de obra, [8]
no âmbito da arte, não pressupõe um conceito de identidade em sentido metafísico: quando a reflexão da consciência hermenêutica também reconhece que compreender é compreender-sempre-diferentemente, será que com isso se leva em conta a resistência e a opacidade que caracterizam a obra de arte? E será que o exemplo da arte pode realmente formar o quadro em que se desenvolve uma hermenêutica geral?

Minha resposta é a seguinte: O ponto de partida de minha teoria hermenêutica foi justamente que a obra de arte é uma provocação para nossa compreensão porque se subtrai sempre de novo às nossas interpretações e se opõe com uma resistência insuperável a ser transposta para a identidade do conceito. Isso já pode ser visto, segundo me parece, na "Crítica do juízo", de Kant. É justamente por isso que o exemplo da arte exerce a função orientadora, que a primeira parte de *Verdade e método I* possui para o conjunto de meu projeto de uma hermenêutica filosófica. Isso torna-se de todo claro, se considerarmos "a verdade da arte" na multiplicidade e multivariedade infinita de seus "enunciados".

De há muito, reconheço-me como defensor daquela infinitude "má" que me mantém numa proximidade tensa com Hegel. Em todo caso, o capítulo de *Verdade e método I* que trata dos limites da filosofia da reflexão, passando para a análise do conceito de experiência, procura deixar isso claro. Aqui chego a arrolar contra o próprio Hegel o conceito de "filosofia da reflexão" utilizado polemicamente por ele e a ver em seu método dialético um compromisso impróprio com a idéia de ciência da modernidade. Se esse método assume na auto-reflexão do pensamento a reflexão exterior da experiência progressiva, isso não passa de uma reconciliação que ocorre apenas no pensamento.

Por outro lado, é quase impossível subtrair-se ao fechamento interno do idealismo da consciência e ao empuxo do movimento reflexivo que tudo suga para dentro da imanência. Será que Heidegger não tinha razão quando abandonou a analítica transcendental

da pre-sença (*Dasein*) e o ponto de partida da hermenêutica da facticidade? Nesse sentido, qual foi o caminho que busquei tomar?

Objetivamente, parti de Dilthey e do problema da fundamentação das ciências do espírito, assumindo uma distância crítica frente a ele. Foi com muita dificuldade que alcancei, nesse percurso, a universalidade do problema hermenêutico, que me ocupou desde o princípio.

Em alguns pontos de minha argumentação percebe-se de modo especial que o meu ponto de partida das ciências "históricas" do espírito é unilateral. Sobretudo a introdução do significado hermenêutico da distância temporal, pois, por mais convincente que tenha sido, acabou sendo um péssimo precursor do significado
[9] fundamental da alteridade do outro e com isso da função fundamental que concerne à linguagem, isto é, ao diálogo. Teria sido mais adequado à coisa em questão falar, de uma forma mais geral, da função hermenêutica da distância. Não precisa tratar-se sempre de uma distância histórica e também não é sempre a distância temporal, em absoluto e como tal, que está em condições de superar conotações falsas e aplicações destrutivas. A distância mostra-se também na simultaneidade, como um momento hermenêutico, por exemplo, no encontro entre pessoas, que na conversa buscam primeiramente uma base comum, e de modo pleno no encontro entre pessoas que falam línguas estrangeiras ou que vivem em outras culturas. Cada um desses encontros deixa vir à consciência algo como uma opinião preconcebida, que parece tão evidente e natural a esta pessoa que ela não se dá conta da equiparação ingênua que faz com o próprio, e o mal-entendido que se estabelece com isso. Nesse ponto, a primeira significação do diálogo, inclusive para a investigação etnológica e a questionabilidade de sua técnica de questionários, acabou tornando-se importante[7]. No entanto, permanece correto que onde entra em jogo a distância temporal, esta garante um auxílio crítico especial, porque é só então que saltam à vista as modificações e que as diferenças podem ser observadas. Pense-se

7. Sobre esse ponto, é muito instrutivo o novo livro de L.C. Watson e M.-B. Watson-Franke, *Interpreting Life Histories*, 1985 (Ruters University Press).

na dificuldade de se avaliar a arte contemporânea, a que eu me referi especialmente em minhas explanações.

Essas considerações ampliam sem dúvida o significado da experiência da distância. No entanto, permanecem sempre ainda no contexto argumentativo de uma teoria das ciências do espírito. A verdadeira motivação de minha filosofia hermenêutica foi, ao contrário, uma outra. Estava familiarizado com a crise do idealismo subjetivo, que irrompeu na minha juventude com a retomada da crítica de Kierkegaard a Hegel. Essa imprimiu uma direção totalmente diversa ao sentido do que é compreender. Ali está o outro que rompe com a centralidade do meu eu, à medida que me dá a entender algo. Esta motivação orientou-me desde o princípio. Aflorou plenamente no meu trabalho de 1943, que apresento de novo neste volume[8]. Quando Heidegger tomou conhecimento desse meu pequeno trabalho, mostrou-se logo favorável, embora o tenha imediatamente questionado: "E o que houve com o estar-lançado (*Geworfenheit*)?" O sentido da réplica de Heidegger foi certamente o fato de que no conceito reunitivo "estar-lançado" se estabelece uma instância contraposta ao ideal de uma posse de si e de uma autoconsciência plenas. Tinha em mente, no entanto, o fenômeno específico do outro e buscava conseqüentemente no *diálogo* a fundamentação de nossa orientação no mundo pelo elemento da linguagem. Com isso abriu-se para mim um âmbito de questões que já eram do meu interesse desde os primórdios, desde Kierkegaard, Gogarten, Theodor Haecker, Friedrich Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber e Viktor von Weizsäcker. [10]

Isso mostra-se claramente quando, hoje, procuro repensar o meu próprio relacionamento com Heidegger e minha adesão ao seu pensamento. A crítica viu este relacionamento de modo muito diverso. Em geral, essa determinou-se pelo fato de eu empregar o conceito de "consciência histórico-efeitual". O fato de voltar a empregar o conceito de "consciência", cuja preconceptualidade ontológica foi demonstrada claramente por Heidegger em *Ser e tempo*, significa para mim apenas uma adaptação a um uso de linguagem que me parece natural. Por certo, isso deu a impressão de um atre-

8. Cf. abaixo "O problema da história na filosofia alemã recente", p. 37.

lamento ao questionamento do primeiro Heidegger, o qual parte da pre-sença, em que está em jogo seu ser e que se caracteriza pela compreensão de ser. O Heidegger tardio tratou de superar expressamente a autoconcepção filosófico-transcendental de *Ser e tempo*. A minha própria motivação de introduzir o conceito de consciência histórico-efeitual consistiu justamente em abrir caminho para o Heidegger tardio. Quando o pensamento de Heidegger se projetou para fora da linguagem dos conceitos da metafísica, ele viu-se enredado numa carência de linguagem que o levou a apoiar-se na linguagem de Hölderlin e num dizer quase poético. Numa série de pequenos trabalhos sobre o Heidegger tardio[9], tentei esclarecer que a conduta do Heidegger tardio no que se refere à linguagem não é uma recaída na poesia, mas já estava contida na linha de seu pensamento, o qual me introduziu em minhas próprias questões.

Meu período de aprendizagem junto a Heidegger encerrou-se com o seu retorno de Marburgo para Friburgo e com o começo de minha própria atividade acadêmica em Marburgo. Foi quando surgiram as três conferências de Frankfurt, hoje conhecidas como "Origem da obra de arte". Escutei-as em 1936. Ali encontrava-se o conceito de "terra", com o qual Heidegger supera de modo dramático o vocabulário da filosofia moderna, vocabulário que ele renovara a partir do espírito da língua alemã e revitalizado em suas preleções. Como isso veio de encontro às minhas próprias perguntas e à minha própria experiência da proximidade entre arte e filosofia, despertou em mim uma ressonância imediata. Minha hermenêutica filosófica procura manter-se na direção de questionamento do Heidegger tardio e torná-la acessível de uma nova maneira. Considerei que para esse fim deveria manter o conceito de consciência,
[11] contra cuja função fundamentadora havia se voltado a crítica ontológica de Heidegger. Procurei, no entanto, delimitar esse conceito nele próprio. Heidegger viu aqui, sem dúvida, uma recaída na dimensão de pensamento que ele havia superado – mesmo que tenha percebido que minha intenção voltava-se na direção de seu próprio pensamento. Creio que não compete a mim decidir se o caminho

9. "Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk" ["Os caminhos de Heidegger. Estudos sobre a obra tardia"], Tubinga, 1983, *Ges. Werke*, vol. 3.

que segui pode pretender alcançar de certo modo os desafios de pensamento de Heidegger. Uma coisa, porém, precisa ser dita hoje. Trata-se de um trecho de caminho, a partir do qual podem-se demonstrar alguns dos intentos do Heidegger tardio, e dizer alguma coisa àquele que não consegue acompanhar a orientação de pensamento do próprio Heidegger. De qualquer modo, deve-se ler corretamente o meu capítulo sobre a consciência histórico-efeitual em *Verdade e método*. Ali, não se deve ver uma modificação da autoconsciência, algo como uma consciência da história efeitual ou um método hermenêutico nele fundamentado. Antes, precisamos reconhecer aqui a delimitação da consciência pela história efeitual, na qual todos nos encontramos. Trata-se de algo que não conseguimos penetrar completamente. A consciência histórico-efeitual, como foi dito naquele ponto, "é mais ser do que consciência"[10].

Por isso, não consigo ver claramente por que alguns dos melhores críticos recentes da hermenêutica, como Heiner Anz, Manfred Frank ou Thomas Seebohm[11], consideram que o fato de eu continuar empregando conceitos tradicionais da filosofia seria uma inconsistência de meu projeto de pensamento. Este argumento foi empregado de maneira semelhante por Derrida contra Heidegger[12]. Heidegger teria malogrado na superação da metafísica levada a efeito, na verdade, por Nietzsche. Na seqüência lógica dessa argumentação, a recente recepção francesa de Nietzsche acaba desembocando na dissolução da questão do ser e da questão do sentido como tais.

Eu mesmo preciso afirmar, contra Heidegger, que não há uma linguagem da metafísica. Já expus esse ponto de vista na publicação em homenagem a Löwith[13]. Existem apenas conceitos da metafísica, cujo conteúdo ganha determinação no emprego das pala-

10. Cf. *Verdade e Método*, vol. I, p. 532 e 661.

11. Henrich Anz, *Die Bedeutung poetischer Rede. Studien zur hermeneutischen Begründung und Kritik von Poetologie*, München, 1979. Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt, 1980 e *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt, 1984. Thomas Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn, 1972.

12. *Marges de la Philosophie*, Paris, 1972, p. 77.

13. "Anmerkungen zu dem Thema Hegel und Heidegger", FS für K. Löwith, Stuttgart, 1967, p. 123-131. Também em "Heideggers Wege", p. 61-69; cf. *Ges. Werke*, vol. 3.

vras, como ocorre com todas as palavras. Tanto os conceitos, onde se movimenta o pensamento, quanto as palavras do uso cotidiano de nossa linguagem não estão dominados por uma regra rígida, com uma posição prefixada. A linguagem da filosofia, mesmo so-
[12] brecarregada pelo peso da tradição, como é o caso da metafísica aristotélica traduzida para o latim, busca, sobretudo e sempre de novo, tornar fluentes as produções de linguagem. Pode até trazer para o latim e renovar antigas direções semânticas, capacidade que de há muito admiro no gênio de Nicolau de Cusa. Essa reformulação não precisa necessariamente ser feita pelo método e no estilo da dialética de Hegel ou no modelo agressivo e veemente da linguagem de Heidegger. Os conceitos que emprego em meu contexto definem-se de maneira nova pelo seu uso. Também não se trata dos conceitos da metafísica aristotélica clássica, como foram redescobertos pela ontologia de Heidegger. Pertencem muito mais à tradição platônica. Expressões como *mimesis, methexis, participação, anamnesis, emanação*, que uso com algumas pequenas modificações - como por exemplo no caso de *re-presentação* (*Repräsentation*)[14] - são conceitos cunhados por Platão. Em Aristóteles, eles desempenham algum papel apenas no nível da crítica, não fazendo parte do acervo conceitual da metafísica, no que se refere à configuração escolástica fundada por Aristóteles. Remeto novamente para a meu tratado acadêmico sobre a idéia do bem[15], onde, pelo contrário, procuro demonstrar que o próprio Aristóteles era mais platônico do que se costuma admitir, e que o projeto aristotélico da ontoteologia é apenas uma das perspectivas que Aristóteles extraiu de sua física e que se encontram reunidas nos livros da metafísica.

Com isso, toco no ponto de um verdadeiro desvio do pensamento de Heidegger, a que dedico grande parte de meu trabalho, e refiro-me em especial aos meus estudos de Platão[16]. (Tive a satisfação de ver que justamente estes trabalhos significaram alguma coisa para o Heidegger dos últimos anos de sua vida.) A mim parece

14. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 74s, 146s, 210s.

15. "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles" (Sitzungsbericht de Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, Abh. 2), Heidelberg, 1978, p. 16; *Ges. Werke*, vol. 7.

16. Cf. para isso *Ges. Werke*, vol. 5, 6 e 7.

que não se pode ler Platão como o precursor da ontoteologia. Mesmo a Metafísica de Aristóteles possui dimensões diferentes do que as que foram reveladas por Heidegger em seu tempo. Para isso penso poder apelar, dentro de certos limites, para o próprio Heidegger. Penso sobretudo na predileção de Heidegger pela "famosa analogia". É assim que ele costumava dizer na época de Marburgo. A doutrina aristotélica da *analogia entis* foi para ele desde o princípio um recurso contra o ideal da fundamentação última, como Husserl num estilo semelhante a Fichte havia assumido. Seguindo um distanciamento cuidadoso da auto-interpretação transcendental de Husserl, encontramos em Heidegger freqüentemente a expressão "co-originariedade" - uma ressonância da "analogia" e [13]
uma versão *au fond* fenomenológico-hermenêutica. Não foi, portanto, somente a crítica aristotélica à idéia do bem que levou Heidegger do conceito de *phronesis* para seu próprio caminho. Ele recebeu também um impulso do próprio núcleo da metafísica de Aristóteles, e principalmente da Física, como mostra seu artigo sobre a *Physis*, muito rico em perspectivas[17]. A partir dali fica claro por que atribuí um papel tão central à estrutura de diálogo da linguagem. O que aprendi de Platão, o mestre do diálogo, ou melhor, dos diálogos de Sócrates, compostos por Platão, é que a estrutura de monólogo da consciência científica jamais permitirá, de modo pleno, ao pensamento filosófico alcançar seus intentos. A minha interpretação do excurso à 7ª Carta parece-me estar acima dos questionamentos críticos sobre a autenticidade desse fragmento. É só a partir daqui que podemos compreender por que a linguagem da filosofia, desde então, desenvolve-se constantemente no diálogo com sua própria história - antes disso, comentando, corrigindo e criando variações, e com o surgimento da consciência histórica, numa duplicidade nova e cheia de tensão entre a reconstrução histórica e a transposição especulativa. A linguagem da metafísica é e permanece sendo o diálogo, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios. Por este motivo, os textos de filosofia não são propriamente textos ou obras, mas contribuições a um diálogo que dura através dos tempos.

17. *Vom Wesen und Begriff der "Physis"*, Aristóteles, *Física*, B 1.

Talvez aqui seja o lugar para se fazer algumas observações às ampliações e apresentações autônomas do problema hermenêutico, do modo como foram apresentadas de um lado por Hans-Robert Jauss e Manfred Frank e, por outro, por Jacques Derrida. É sem dúvida incontestável que a estética da recepção, desenvolvida por Jauss, enfocou sob uma nova luz toda uma dimensão da pesquisa literária. No entanto, será justo seu posicionamento contra o que tenho em mente com minha hermenêutica filosófica? Parece-me que a ilustração da historicidade da compreensão, que apresentei no exemplo do conceito do clássico, é mal-entendida, toda vez que atribuímos a palavra aqui ao classicismo e ao conceito vulgar de platonismo. Dá-se exatamente o contrário. O exemplo do clássico, em *Verdade e método I*, quer ilustrar o quanto a mobilidade histórica está incluída na atemporalidade daquilo que se chama de clássico (e que contém, todavia, um componente normativo, mas nenhuma caracterização de estilo), de tal forma que a compreensão se transforma e se renova constantemente. O exemplo do clássico, portanto, nada tem a ver com o ideal de estilo clássico e nem com o conceito vulgar de platonismo, que consi-
[14] dero uma deformação das reais intenções de Platão[18]. Neste ponto, Oskar Becker viu melhor do que Jauss, quando me acusou, em sua crítica, de estar sendo tomado pela história, e arrolou contra mim o pitagorismo do número, do som e do sonho[19]. Não me senti atingido, neste particular. Mas não vamos tratar disso aqui. A estética da recepção de Jauss seria, ela própria, truncada, segundo me parece, se quisesse dissolver a obra que subjaz em cada configuração receptiva em meras facetas.

Também não estou convencido de que a "experiência estética", que Jauss tenta fazer valer, satisfaça à experiência da arte. Este era exatamente o ponto nuclear do meu conceito de "indistinção estética", segundo a qual a experiência estética não pode ser isolada, de tal forma que a arte se torne um mero objeto de fruição. O mesmo ocorre, segundo me parece, com a "recusa" de Jauss da fusão de horizontes. Eu próprio sublinhei em minha análise que a distinção do horizonte representa um momento integral no processo de investigação hermenêutica. A reflexão hermenêutica ensina, no entanto, que jamais se consegue realizar plenamente essa tarefa, por razões essenciais, e que isto não demonstra a debilidade de nossa experiência. A investigação da recepção não pode querer liberar-se das implicações hermenêuticas, contidas em toda interpretação.

Também Manfred Frank foi um promotor essencial da hermenêutica filosófica, através de seus trabalhos baseados num profundo conhecimento do idealismo alemão e do romantismo. Mas aqui também nem tudo me parece claro. Em diversas publicações[20] ele criticou o diálogo e debate críticos que tive com a interpretação psicológica de Schleiermacher. Para isso ele apoiou-se nas idéias do estruturalismo e do neo-estruturalismo, dedicando um cuidado fundamental à interpretação gramatical em Schleiermacher, partindo da semiótica moderna. Procura valorizar a interpretação gramatical, frente à psicológica. Segundo me parece, porém, não é o caso de se desvalorizar a interpretação psicológica, que é o contributo realmente novo de Schleiermacher. Igualmente não se pode querer reduzir o conceito de adivinhação, como se ele tivesse a ver apenas com o "estilo". Como se o estilo não fosse a própria concreção do discurso. Além do mais, Schleiermacher manteve o conceito [15]
de *adivinhação* até o fim, como demonstra o discurso acadêmico paradigmático de 1829[21].

Não nos importa falar de um sentido puramente lingüístico da interpretação gramatical, como se ela pudesse existir sem a inter-

18. No trabalho sobre a idéia do bem, referido acima na nota 15, tentei demonstrar de modo convincente que esta deformação começa já com Aristóteles: Ele converte a meta-matemática platônica em meta-física.

19. *Philosophische Rundschau*, 10, 1962, p. 225-237.

20. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt, 1977, assim como *Einleitung zu Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*, 1977 (p. 7-66).

21. Ali, o conceito de *adivinhação* desempenha de modo absoluto a função descrita por mim. É claro que no processo divinatório está em questão um procedimento analógico. A questão é, porém, saber a quem deve servir esse procedimento da analogia. "Toda comunicação é o reconhecimento do sentimento", cita o próprio Frank em sua nova e excelente edição da *Hermenêutica* de Schleiermacher, p. 52. A interpretação não é passível de ser realizada plenamente enquanto interpretação psicológica; mas enquanto interpretação gramatical, ao contrário, possibilita uma compreensão perfeita (Lücke 205), Não é na interpretação gramatical, mas na psicológica que se assenta, portanto, a individualização e com isso o problema hermenêutico. É isso que está em questão e foi o que me interessou. Contrariamente, Frank insiste com razão contra Kimmerle, em que a interpretação psicológica aparece em Schleiermacher desde o princípio, e foi graças a ele que esta se impôs no âmbito da hermenêutica.

pretação psicológica. O problema hermenêutico mostra-se justamente na interpenetração da interpretação gramatical pela interpretação psicológica individualizante, na qual entram em jogo os condicionantes complexos do intérprete. Reconheço que, para isso, deveria ter observado de modo mais contundente a dialética e estética de Schleiermacher, que Frank invoca com razão. Teria feito mais justiça à riqueza da compreensão individualizante em Schleiermacher. No entanto, logo após o aparecimento de *Verdade e método*, consegui recuperar alguma coisa disto[22]. Meu interesse não era apreciar Schleiermacher em todas as suas dimensões, mas caracterizá-lo como o propulsor de uma história efeitual, que se inicia justamente com Steinthal e que ao alcançar o cimo teórico-científico com Dilthey passa a dominar de maneira indiscutível. A meu ver, isso restringiu o problema hermenêutico, e esta história efeitual não é uma ficção[23].

Os novos trabalhos de Manfred Frank forneceram, nesse meio tempo, ao leitor alemão as bases do neo-estruturalismo[24]. Isso esclareceu-me muita coisa. De modo especial ficou claro, na explanação de Frank, até que ponto a refutação da metafísica da *présence*
[16] em Derrida orienta-se pela crítica que Heidegger dirige a Husserl e sua crítica à ontologia grega, sob o conceito do "ser simplesmente dado" ("*Vorhandenheit*"). Nesse proceder, porém, não se faz plenamente justiça nem a Husserl, nem a Heidegger. Husserl não se deteve no ideal-da-significação-una, sobre a qual fala a primeira investigação lógica, mas intentou demonstrar a identidade por ele ali suposta, através de uma análise do tempo.

A fenomenologia da consciência do tempo explicita a fundamentação temporal da validade objetiva. Esta é a intenção indubitável de Husserl que acaba sendo convincente. Segundo me parece, não se consegue suprimir a identidade quando se refuta a

22. Cf. meu artigo "Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik", *in: Kleine Schriften III*, p. 129s; cf. *Ges. Werke*, vol. 4.

23. Há pouco tempo, W. Anz elaborou os aspectos produtivos para uma hermenêutica filosófica na "dialética" de Schleiermacher num importante artigo publicado em *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1985, p. 1-21, intitulado "Schleiermacher und Kierkegaard".

24. Cf. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt, 1980, assim como *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt, 1983.

idéia da fundamentação transcendental última de Husserl e com isso também o reconhecimento do ego transcendental e de sua autoconstituição temporal como última instância de fundamentação das *Investigações lógicas*.

A identidade do eu, assim como a identidade do sentido, que se constrói através dos participantes do diálogo, permanece intocada. É evidente que nenhuma compreensão de um pelo outro dialogante consegue abranger todo o âmbito do compreendido. Nesse ponto, a análise hermenêutica deve se desfazer de um falso modelo de compreensão e entendimento. Por isso, no entendimento, jamais se dá o caso de a diferença ser tragada pela identidade. Quando dizemos que nos entendemos sobre alguma coisa, isso não significa, em absoluto, que um tenha uma opinião idêntica ao outro. "Chega-se a um acordo", como diz muito bem a expressão. É uma forma mais elevada de *syntheke*, se quisermos servir-nos da genialidade da língua grega. A meu ver, querer isolar e fazer objeto de crítica os elementos do discurso, do *discurs*, é um desvirtuamento da perspectiva. Assim, na realidade, esses elementos não se dão, e torna-se compreensível por que, do ponto de vista dos "signos", precisamos falar de *différance* ou *différence*. Nenhum signo, no sentido absoluto de significado, é idêntico a si mesmo. A crítica de Derrida contra o platonismo, que ele supõe encontrar-se nas *Investigações lógicas* de Husserl e no conceito de intencionalidade, no *Ideen I*, não deixa de ter razão. Isso, porém, já foi esclarecido por Husserl há muito tempo. Partindo do conceito de síntese passiva e da teoria das intencionalidades anônimas, parece-me, na verdade, haver uma linha transparente que chega à experiência hermenêutica, a qual, suposto que se refute a violência metodológica do modo de pensar transcendental, pode coincidir amplamente com minha máxima: "Quando se consegue compreender, compreende-se de modo diferente".[25] Depois da conclusão de *Verdade e método I*, o tema preferencial de minhas pesquisas foi durante décadas o lugar que o conceito de literatura ocupa no círculo de questionamento da hermenêutica. Confira neste volume os artigos "Texto e interpretação" e "Destruição e desconstrução", assim como os traba-

25. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 444s.

lhos apresentados nos volumes VIII e IX. Como disse inicialmente,
[17] em *Verdade e método I*, parece-me que ainda não se alcançou, com precisão, a diferenciação necessária entre o jogo da linguagem e o jogo da arte e, na realidade, a mútua pertença de linguagem e arte em nenhum lugar é tão palpável como no caso da literatura, que se define justamente através da arte da linguagem - e do escrever!

De há muito a poética aparece ao lado da retórica e com a expansão da cultura da leitura - já na época do Helenismo e, de modo completo, na época da Reforma - o escrito, as *literae*, passam a ser o conceito comum, que reúne os textos. Isso significa que a leitura passa a ocupar o centro da hermenêutica e da interpretação. Ambas estão a serviço da leitura, que é, por sua vez, compreensão. Onde está em questão a hermenêutica literária, trata-se em primeiro plano da essência da leitura. Por mais que estejamos convencidos do primado da palavra viva, da originariedade da linguagem viva no diálogo, ainda assim a leitura remete para um âmbito mais vasto. Com isso justifica-se o amplo conceito de literatura a que me referi em *Verdade e método I*, na conclusão da primeira parte, antecipando o que viria posteriormente.

Neste ponto parece necessário deter-nos um pouco na diferenciação entre ler e reproduzir. Talvez não possa ir tão longe como Emilio Betti, que em sua teoria da interpretação separa completamente um do outro, o compreender e o reproduzir. Devo insistir que é a leitura e não a reprodução que representa o verdadeiro modo de experiência da própria obra de arte, e que a define como tal. Ali, trata-se de uma "leitura" no sentido "eminente" da palavra, assim como o texto de poesia é um texto em sentido "eminente" da palavra. Na verdade, a leitura é a forma efetiva de todo encontro com a arte. Não está presente apenas nos textos, mas também nas artes plásticas e na arquitetura[26].

A reprodução é diferente. Nela está em questão uma nova realização na matéria sensível das sonoridades e sons - e, com isso, algo como uma nova criação. É evidente que uma reprodução quer

26. Cf. meu artigo "Das Lesen von Bildern und Bauten", *in: Festschrift für M. Imdahl*, ed. por G. Goehm, Würzburg, 1986.

fazer aparecer a obra autêntica. Assim ocorre com o drama representado no palco, com a música tocada no piano; e é com razão, segundo me parece, que essa reprodução viva receba o nome de *interpretação*. Por isso, deve-se manter a caracterização comum de *interpretação*, tanto no caso da reprodução como no caso da cultura da leitura. Reproduzir é também compreender, mesmo que seja mais do que isso. Não se trata de uma criação completamente livre, mas simplesmente daquilo que tão bem expressa a palavra "apresentação", por meio da qual a compreensão de uma obra já consolidada eleva a uma nova realidade. Na leitura dá-se algo diferente, [18]
pois ali a realidade de sentido do que está fixado por escrito consuma-se na própria execução de sentido, e nada mais acontece. Assim, a consumação do compreender não significa, como na reprodução[27], a realização num novo fenômeno sensível.

A leitura em voz alta (declamação) mostra que a leitura é ela mesma uma realização plena de sentido e com isso essencialmente diferente da apresentação teatral ou de auditório. Isso vale também para a leitura silenciosa, mesmo que esta se articule vocalmente, como era evidente na Antigüidade Clássica. Trata-se de uma realização plena de sentido, embora preenchida pela intuição apenas de um modo esquemático. Permanece aberta para diversos preenchimentos imaginativos. Cheguei a ilustrar isso, apoiando-me no trabalho de Roman Ingarden. Isso serve também para aquele que lê em voz alta (declamador): O bom declamador não pode esquecer em nenhum momento que ele não é o verdadeiro falante, mas está a serviço de um processo de leitura. Embora sua declamação seja re-produção e representação feita para um outro, incluindo portanto uma nova realização no mundo sensível, permanece inserido na intimidade do processo de leitura.

27. Muito peculiar é a questão de como se dá a relação de ler e reproduzir no caso da música. Temos que concordar que a música não é experimentada realmente na leitura das notas, e isto marca sua diferença em relação à literatura. De certo isso vale também para o drama que originalmente não estava destinado à leitura. Mesmo a epopéia, nos primórdios, estava referida, num sentido externo, ao recitador. Apesar disso, permanecem diferenças essenciais. A música tem que ser criada, e o ouvinte tem que participar, de certo modo. Nessa questão aprendi muito de Georgíades, a cuja obra *Nennen und Erklingen*, recém-editada a partir de suas obras póstumas, remeto aqui (Göttingen, 1985).

É nessas distinções que se pode esclarecer a questão que, num outro contexto, tenho sempre de novo colocado, qual seja, de saber que função desempenha no acontecimento hermenêutico a intenção do autor. Isto aparece claramente no uso cotidiano do discurso, onde não está em questão penetrar na rigidez da escrita. Precisamos compreender o outro; precisamos compreendê-lo, compreender o que ele tinha em mente ao falar. Ele, por assim dizer, não se separou de si próprio, não se fiou nem se expôs, através de um discurso fixado por escrito ou de algum outro modo, a um estranho, que pudesse desvirtuar, querendo ou não, através de mal-entendidos, aquilo que ele deveria compreender. E mais ainda: Ele não se separou do outro, para quem ele está falando e que o está escutando.

Até que ponto o outro compreende o que eu quero dizer, demonstra-se pelo modo como ele prossegue a conversa. Com isso, o compreendido passa da indeterminação de sua direção de sentido para uma nova determinação, que permite ser compreendida ou mal-entendida. É isto o que acontece verdadeiramente no diálogo: O que se tem em mente articula-se, à medida que se torna algo co-
[19] mum. A enunciação individual, portanto, está sempre inserida num acontecimento comunicativo, não podendo ser compreendida como algo singular. Por isso, falar de *mens auctoris* e da palavra "autor" só possui uma função hermenêutica onde não está em questão uma conversa viva, mas apenas exposições fixas. Aí surge a questão: Será que só compreendemos retrocedendo ao autor? E será que, quando retrocedemos, compreendemos suficientemente aquilo que tinha em mente o autor? E o que acontece quando isso não é possível porque nada sabemos sobre ele?

Nesse ponto, parece-me que a hermenêutica tradicional não superou ainda, totalmente, as conseqüências do psicologismo. Na leitura e compreensão de um escrito está em questão um processo, pelo qual aquilo que está fixado no texto deve elevar-se a uma nova expressão e deve concretizar-se de novo. Ora, a essência do falar concreto consiste em que aquilo que se tem em mente sempre ultrapassa o que é dito. Por isso, creio que se trata de um mal-entendido ontológico imperceptível hipostasiar o que quem fala tem em mente como o padrão de medida da compreensão. Como se fosse possível primeiro criá-lo num tipo de comportamento reprodutivo

para depois aplicá-lo como padrão de medida às palavras. Como vimos, a leitura não é uma reprodução que permite comparação com o original. É o mesmo que ocorre com a doutrina epistemológica, superada pala investigação fenomenológica, segundo a qual temos na consciência uma imagem da suposta realidade, a que se chama de "representação". Toda leitura ultrapassa os vestígios enrijecidos da palavra em direção ao sentido do que é propriamente dito; não se trata, portanto, de um retroceder ao processo originário de produção, que devesse ser compreendido como uma realização da alma ou como um fenômeno expressivo. E além disso o que conhece do que se tem em mente são apenas os vestígios da palavra. Isso inclui que quando alguém compreende o que um outro diz, este algo não é apenas o que o outro tinha em mente, mas algo partilhado, comum. Quem traz à fala um texto pela leitura, mesmo que seja sem qualquer articulação sonora, estará construindo seu sentido, na direção semântica que tem o texto, dentro do universo de sentido a que ele próprio está aberto. É neste ponto que, em última instância, se justifica o ponto de vista romântico que segui, segundo o qual todo compreender já é interpretar. Schleiermacher[28] afirmou-o de modo expresso: "A interpretação distingue-se da compreensão apenas como o falar em voz alta distingue-se do falar interior"[29].

A mesma coisa vale para a leitura. Denominamos *ler* o ler que compreende. O próprio ler já é assim interpretação do que se tem em mente. Assim, a leitura é a estrutura fundamental comum a toda consumação de sentido.

Mesmo que a leitura não seja reprodução, todo texto que lemos só se realiza na compreensão. Também o texto que está sendo lido experimenta um crescimento ontológico, e é só através deste que a obra recebe sua atualidade plena. Creio que isso se dá, mes- [20]
mo quando não se trata de reprodução no palco ou no púlpito.

No artigo *Texto e interpretação*, analisei as diversas formas de texto com que a hermenêutica tem de se haver. No entanto, o caso específico da *historiografia* necessita de um esclarecimento espe-

---

28. *Sämtl. Werke*, vol. 3, p. 384.

29. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 289.

cial. Mesmo partindo da pressuposição de que também a investigação histórica é, em último caso, interpretação, e, portanto, a realização de um sentido, precisamos colocar a questão se a relação do historiador para com o texto investigado, ou para com a própria história, não é diferente da relação do filólogo para com o seu texto. A resistência que o historiador sente diante de minhas explanações em *Verdade e método I* (p. 482s) permite-me concluir que não escapei do perigo de equiparar excessivamente, neste ponto, o modo de ser característico da compreensão histórica com o do filólogo. Como eu posso ver claramente agora, não se trata apenas de uma questão de critério, como pensava em *Verdade e método I*. A história não é somente uma espécie de filologia em grande escala (*Verdade e método I*, p. 503). Em ambos os casos, está em jogo um outro sentido de texto e, com isso também, de sua compreensão.

O conjunto da tradição, capaz de representar o objeto histórico, não forma um texto no mesmo sentido que é a configuração de texto singular para o filólogo. Será que o conjunto da tradição se oferece ao historiador da mesma maneira que o texto que o filólogo tem diante de si? O texto, e sobretudo o texto literário, é para o filólogo como uma medida fixa, que precede qualquer nova interpretação. O historiador, pelo contrário, deve antes reconstruir seu texto básico, a própria história. Nesse ponto, certamente, não se podem estabelecer linhas divisórias absolutas. Também o historiador, naturalmente, deve compreender primeiro os textos literários e outros com que ele se depara, como o faz o filólogo. Também o filólogo, muitas vezes, deve primeiro reconstruir e fazer uma análise crítica de seus textos, a fim de que se tornem compreensíveis, e na sua compreensão ele precisa admitir a inclusão de informações históricas do mesmo modo que admite todos os outros conhecimentos possíveis de sua ciência. Apesar disso, o ponto de vista da compreensão, a perspectiva do sentido, não é igual nos dois casos. O sentido de um texto refere-se àquilo que ele quer dizer. O sentido de um acontecimento, pelo contrário, é aquilo que se pode extrair da leitura, a partir de textos e outros testemunhos, e quiçá até na reavaliação de sua própria intenção enunciativa.

A título de elucidação, gostaria de apresentar aqui um sentido de filologia, que poderia ser uma tradução literal da palavra grega:

A filologia é a alegria pelo sentido que se enuncia. É indiferente se o mesmo se expressa pela linguagem ou de outra forma. Assim, naturalmente tanto a arte é portadora desse sentido como a ciência e a filosofia. Contudo, mesmo esse sentido mais amplo de filologia, como o que compreende o sentido, é diferente da história, mesmo [21]
que também esta busque compreender o sentido. Enquanto ciências, ambas fazem uso dos métodos de sua ciência. Porém, à medida que se trata de um texto, mesmo que de estatuto diferente, estes não devem ser compreendidos apenas pelas vias da investigação metodológica. Todo texto já sempre encontrou seu leitor, antes que a ciência viesse em seu auxílio. A diferença entre alegria pelo sentido que se expressa e investigação do sentido que está oculto já articula o âmbito de sentido em que se movimentam as duas formas de compreensão. De um lado está a motivação do leitor pelo sentido – e o conceito de leitor pode ser estendido, sem dificuldades, a todas as formas de arte. Do outro lado, está o saber inconsciente do leitor sobre sua própria pátria e proveniência, a profundidade histórica do próprio presente. A interpretação de textos dados, cujo sentido se expressa, permanece, assim, sempre referida a uma compreensão precedente e consuma-se no seu enriquecimento.

De modo semelhante, o texto-sentido da história já está sempre predeterminado, em parte pela própria história de vida, em parte pelo que os eruditos sabem, através do saber histórico. Já estamos conformados nessa configuração histórica, que abarca o conteúdo de nossa própria origem, já bem antes que a investigação histórica inicie seu procedimento metodológico. Visto que a historicidade corresponde a cada um de nós, jamais se desfaz totalmente o vínculo vital que liga a tradição e a origem com a investigação histórica crítica. Mesmo quem procura apagar sua própria individualidade, tal como um pretenso espectador da história do mundo, como Ranke, permanece sendo sempre um filho de seu tempo e um cidadão de sua pátria. Nem o filólogo e nem o historiador podem conhecer esses condicionamentos de sua própria compreensão, que os precedem e assim constituem condições que antecedem seu autocontrole metodológico. Isso vale para ambos, embora o caso do filólogo seja diferente do historiador. Para o filólogo, a simultaneidade de sentido expressa no texto é produzida por sua in-

terpretação (quando ele consegue realizá-la). Por outro lado, o historiador procede a uma construção e desconstrução de contextos de sentido, o que está sujeito a uma constante retificação, destruição de lendas, descoberta de falsificações, a uma constante irrupção de construções de sentido – na procura de um sentido subjacente, que talvez jamais possa ser encontrado até o ponto da simultaneidade da evidência de sentido.

Uma corrente um pouco diferente, que contribuiu para o progresso de meus estudos, refere-se aos problemas das ciências sociais e da filosofia prática. O interesse crítico que Jürgen Habermas demonstrou, nos anos sessenta, pelos meus trabalhos, foi criticamente significativo. Sua crítica e minha contra-argumentação fizeram-me ver a dimensão em que havia ingressado quando transpus o âmbito do texto e da interpretação em direção ao caráter de lin-
[22] guagem de toda compreensão. Isso permitiu-me aprofundar ainda mais a participação que a retórica tem na história da hermenêutica, que é ainda maior na forma de existência da sociedade. Alguns estudos deste volume também testemunham essa questão.

Finalmente, a mesma problemática obrigou-me a elaborar de modo mais agudo o teor teórico-científico de uma hermenêutica filosófica, na qual a compreensão, a interpretação e o procedimento das ciências hermenêuticas devem encontrar sua legitimação. Isto levou-me a tratar de um problema, com que eu me havia ocupado intensamente desde meus primeiros trabalhos: O que é a filosofia prática? Como podem a teoria e a reflexão dirigir-se para o âmbito da práxis, visto que esta não tolera nenhum distanciamento, mas, pelo contrário, exige o engajamento. Essa questão tocou-me desde cedo através do *pathos* existencial de Kierkegaard. Ademais, orientei-me pelo modelo da filosofia prática de Aristóteles. Procurei evitar o modelo distorcido de teoria e sua aplicação, que, partindo do conceito moderno de ciência, determinou de modo unilateral também o conceito de práxis. Foi nesse ponto que Kant introduziu a autocrítica da modernidade. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, acreditei e acredito encontrar uma verdade, quiçá parcial, reduzida ao imperativo, que é no entanto inabalável dentro de seus limites: Os impulsos do Iluminismo não podem prender-se a um utilitarismo social, se é que devem sobreviver à crítica de Rousseau, que segundo o próprio Kant, foi decisiva para ele.

Atrás disto está o antigo problema metafísico da concreção do universal. Eu já tinha isto em mente nos meus primeiros trabalhos sobre Platão e Aristóteles. Os primeiros textos de minha formação intelectual foram publicados pela primeira vez, recentemente, no volume V dessa edição alemã, sob o título *Praktisches Wissen* [Saber prático] (escrito em 1930). Ali trabalhei na elaboração da essência da *phronesis*, em estreita ligação com o livro 6 da *Ética a Nicômaco*, estimulado por Heidegger. Em *Verdade e método I*, esta problemática ocupa um lugar central. Nesse meio tempo, a tradição aristotélica da filosofia prática foi retomada e abordada sob diversas perspectivas. Parece-me indiscutível a sua autêntica atualidade. Na minha opinião, isso nada tem a ver com os indícios políticos, ligados hoje a um neo-aristotelismo. O que significa filosofia prática permanece sendo, para o conceito científico do conjunto do pensamento moderno, uma exigência real, que não pode ser ignorada. Há que se aprender com Aristóteles que o conceito grego de ciência, *episteme*, significa conhecimento racional. Isso significa que ele toma como modelo a matemática, e não abrange propriamente a *empiria*. Por isso, o conceito grego de ciência, *epis-* [23]
teme, corresponde menos à ciência moderna, do que o conceito de *tekne*. Em todo caso, o saber prático e político têm fundamentalmente uma estrutura diferente de todas estas formas de saber didático e de sua aplicação. O saber prático (*Können*), na verdade, é aquilo que, a partir de si, assinala o lugar a todo saber prático fundamentado cientificamente. Isto já era o sentido do questionamento socrático pelo bem, mantido por Platão e Aristóteles. Quem acredita que, graças à sua competência indiscutível, a ciência possa substituir a razão prática e a racionalidade política, desconhece as forças que levam à configuração da vida humana, as quais, pelo contrário, são as únicas que estão em condições de utilizar com sentido e compreensão a ciência e todo saber prático humano, e responsabilizar-se pela utilização do mesmo.

Ora, a filosofia prática não é certamente, ela própria, esta racionalidade. Ela é filosofia, isto é, uma reflexão, e uma reflexão sobre aquilo que deve ser a configuração da vida humana. No mesmo

sentido, a hermenêutica filosófica não é ela própria a arte do compreender, mas a sua teoria. Contudo, tanto uma quanto a outra forma de conscientização surge da práxis, e sem esta não é nada mais do que um mero processo vazio. Este é o sentido específico de saber e ciência, que se há de legitimar novamente a partir da problemática hermenêutica. Este foi o objetivo a que tenho dedicado meu trabalho, mesmo depois da conclusão de *Verdade e método I*.

Pequena errata: Atualmente, a discussão entre hermenêutica e desconstrutivismo continua viva. Cf. a excelente crítica de J. Habermas a Derrida, *in: Der philosophische Diskurs der moderne* (O discurso filosófico da modernidade), Frankfurt 1985, p. 191s, assim como o debate *Text und Interpretation*, em língua inglesa, por Dallmayr (preparado em Iowa), as observações que eu fiz a F. Dallmayr, *Polis and Praxis* (Cambridge 1984), que completam *Destruição e desconstrução* (cf. abaixo, p. 418).

II - PRELIMINARES

2. O problema da história na filosofia alemã mais recente (1943) [27]

Se quisermos caracterizar o modo de ser próprio da filosofia alemã dos últimos decênios, encontraremos no seu posicionamento histórico o seu traço mais importante. Por algumas vezes, observadores anglo-saxões caracterizaram esse posicionamento como sufocante e perguntaram o porquê de a filosofia alemã ocupar-se preponderantemente com a história da filosofia. De fato, esse interesse da filosofia pela sua própria história não é de modo algum evidente, contendo um conjunto próprio de questões. Se na filosofia, como em todo conhecimento, está em jogo a busca da verdade, por que precisamos perceber os caminhos e desvios que nos levam a ela? Além do mais, a crítica que Friedrich Nietzsche fez à história, na famosa segunda *Consideração intempestiva*, ainda está ressoando em nossos ouvidos, de homens de hoje. O sentido histórico será realmente aquela ampliação majestosa de nosso mundo que o século XIX percebeu nele? Não será ele, antes, um sinal de que o homem moderno já não tem mais um mundo próprio, desde que aprendeu a olhar para o mundo com cem olhos simultâneos? O sentido de verdade não se dissolve quando as perspectivas vacilantes, onde se manifesta a verdade, se tornam conscientes?

De fato, importa porém compreender como o caráter histórico da existência humana e de seu conhecimento acabou tornando-se um problema para nós. Na Alemanha usamos a expressão "Problema da historicidade". O que assim se questiona não é a antiga questão pela essência e sentido da história. De há muito que a transformação ininterrupta das coisas humanas e a ascensão e queda de povos e culturas são objetos da consideração filosófica. Os gregos, os primeiros a configurar a concepção ocidental de mundo, não consideraram essa ascensão e queda como a essência da existência (do ser

homem), mas como o que provém de alguma outra coisa, que sempre permanece em toda mudança, por ser a ordem justa. O modelo, segundo o qual se pensava o ser humano, era a natureza, a ordem cósmica que se mantém e se renova num eterno retorno. Também a ordem humana deveria ser assim permanente, pois que a sua mu-
[28] dança significaria sua decadência. História é história da decadência[1]. Somente com o cristianismo se reconheceu a singularidade irrepetível do ser humano como seu traço essencial próprio. O conjunto das coisas humanas, "este cosmos", é um nada frente à essência única do Deus transcendente, e o ato da redenção oferece à história humana um novo sentido. A história humana é a constante decisão a favor ou contra Deus. O homem situa-se na história da salvação, determinada pelo caráter único do ato redentor. Cada um de seus momentos ganha um peso absoluto. O conjunto dos destinos humanos, porém, permanece resguardado na providência divina e na espera da consumação de todas as coisas. Desta forma, a existência humana é finita e, não obstante, referida ao infinito. A história tem um sentido próprio e positivo. Esta pressuposição sustentou durante um milênio o pensamento da metafísica da história, no Ocidente cristão. Em versão secularizada, também a fé no progresso, própria da época do Iluminismo, acaba sendo mais um elemento de contribuição nesse contexto. Até mesmo o último grandioso ensaio de filosofia da história, a dissertação de Hegel sobre a razão na história, permanece uma metafísica estruturada nesses mesmos moldes. Foi somente com a ruína dessa base metafísica que o problema da história tornou-se determinante para a consciência da existência humana. Tornou-se o problema da historicidade.

No ano de 1841, o velho Schelling foi convidado a ocupar a cátedra de filosofia em Berlim e enfrentar os efeitos política e cientificamente perigosos de Hegel. Sem que o soubesse ou quisesse, a crítica de Schelling a Hegel acabou decretando o fim da posição de liderança da filosofia na cultura ocidental. Não foi a sua própria filosofia que se impôs, mas a predominância metodológica das ciências da natureza. Também o problema da história formulou-se segundo esse modelo metodológico.

1. Cf. minha resenha a respeito da obra *Platons Stellung zur Geschichte*, de G. Rohr, em *Ges. Werke*, vol. 5, p. 327-331.

Ao sair das profundezas do hegelianismo epigonal e do materialismo acadêmico da metade do século, a filosofia passou a se afirmar sob o signo de Kant e de seu questionamento epistemológico pela fundamentação da ciência. Na *Crítica da razão pura*, Kant respondeu à questão pela possibilidade de uma ciência pura da natureza. Isso agora foi ultrapassado na medida em que se pergunta pela possibilidade da ciência da história. Ao lado da *Crítica da razão pura*, procurou-se colocar uma *Crítica da razão histórica* (para usar uma expressão de Wilhelm Dilthey). O problema da história apresentou-se como o problema da ciência da história. Como esta adquire seu direito de ser uma teoria do conhecimento? Perguntar desta forma, porém, significou medir a [29]
ciência da história nos moldes das ciências da natureza. O livro clássico da lógica neokantiana da história traz um título bem característico: "Os limites da formação conceitual das ciências da natureza". Nele, Heinrich Rickert procura demonstrar o que caracteriza o objeto da história, e porque na história em lugar de se procurar leis universais, como na ciência da natureza, reconhece-se o singular, o individual. O que é que transforma um mero fato numa realidade histórica? A resposta é: Seu significado, isto é, sua relação com o sistema dos valores culturais humanos. Neste questionamento, apesar de todas as restrições, o modelo de conhecimento das ciências da natureza continua sendo o determinante. O problema da história resume-se inteiramente no problema epistemológico sobre a possibilidade de uma ciência da história.

Na verdade, porém, a questão da história afeta a humanidade não como um problema de conhecimento científico, mas como *um problema da própria consciência de vida*. Também não se trata simplesmente do fato de nós, enquanto humanos, termos uma história, isto é, de vivermos nosso destino perpassando as fases de ascensão, plenitude e decadência. O decisivo é, antes, que justamente nesse movimento do destino *buscamos o sentido de nosso ser*. O poder do tempo, que nos dilacera, desperta em nós a consciência de uma força própria sobre o tempo, pela qual configuramos nosso destino. Mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. Este é o problema da historicidade, que afeta a filosofia. Na Alemanha, o país clássico do romantismo, as dimensões desse problema apare-

cem extremadas, pois ali conservou-se a herança romântica junto com a eclosão da ciência moderna, no século XIX.

Wilhelm Dilthey, professor de filosofia em Berlim durante muitos decênios, na Alemanha guilhermina, foi o famoso e reconhecido historiógrafo do espírito alemão que descobriu e pensou com muita clarividência o problema da historicidade, na época do predomínio da teoria do conhecimento. Seus contemporâneos e até muitos de seus alunos e amigos viram nele apenas o genial historiador, o herdeiro digno da grande tradição historiográfica alemã, que contribuiu com uma nova e esplêndida produção no âmbito da história da filosofia e da história do espírito. Seus escritos dispersaram-se por muitos lados, tendo sido publicados somente como artigos e tratados acadêmicos. Depois da Primeira Guerra Mundial, porém, apareceu sua obra completa em muitos volumes, que se multiplicaram em virtude dos importantes trabalhos póstumos. Desde então, Dilthey começou a ser visto como filósofo, como pensador do problema da historicidade. Ortega y Gasset foi tão longe nesse sentido, chegando a considerá-lo o maior pensador da segunda metade do século XIX.

Decerto, precisamos aprender a ler Dilthey contra sua própria
[30] concepção de método. Aparentemente, os trabalhos de Dilthey partilhavam o mesmo ponto de partida que questionamento epistemológico neokantiano. Também ele procurou ajudar as ciências do espírito a encontrar uma fundamentação autônoma, filosófica, demonstrando seus princípios próprios. Concebeu a base de todas as ciências do espírito numa psicologia descritiva e analítica. Num trabalho clássico de 1892, intitulado *Idéias para uma psicologia descritiva e analítica*, Dilthey supera a metodologia das ciências naturais, no âmbito da psicologia, fornecendo assim às ciências do espírito sua própria consciência metodológica. Desta forma, ele também parece estar dominado pelo questionamento epistemológico, que pergunta pela possibilidade da ciência, e não pelo que é a história. Na verdade, porém, Dilthey não se restringe a refletir a respeito de nosso saber sobre a história, como acontece na ciência da história, mas pensa sobre o ser humano, que determina pelo seu próprio saber sobre sua história. Ele caracteriza o caráter fundamental da existência humana como "vida". Esta é para ele a realidade originária "nuclear", na qual também radica todo conhecimento histórico. Tudo que há de objetivo na vida humana repousa no trabalho da vida, formador de pensamento, e não num sujeito epistemológico. Arte, Estado, sociedade, religião, todos os valores, bens e normas incondicionais, que encontram sua consistência nesta esfera, provêm em última instância do trabalho da vida, formador de pensamento. Se estas realidades objetivas reivindicam uma validade incondicional, isso só pode ser esclarecido pela "limitação do horizonte do tempo", isto quer dizer, pela falta de um horizonte histórico. Aquele que conhece história sabe, por exemplo, que o homicídio não é incondicionalmente um delito maior do que o roubo. Ele sabe que o antigo direito germânico punia o roubo de modo mais severo do que o homicídio, por ser, aquele, covarde e pouco viril. Somente quem não sabe disto é que pode acreditar numa hierarquia absoluta das coisas. O Iluminismo histórico leva à idéia da condicionalidade do incondicional, à idéia da relatividade histórica. Nem por isso, Dilthey torna-se o representante de um relativismo histórico, pois o seu pensamento não se ocupa da relatividade, mas da realidade "nuclear" da vida, que serve de fundamento para toda relatividade.

Como se cumpre esse trabalho da vida, formador de pensamentos? Dilthey fundamenta sua filosofia na experiência interna da compreensão, a qual nos abre a realidade que resiste ao conceito. Todo conhecimento histórico é uma tal compreensão. A compreensão não é, porém, somente o procedimento da ciência histórica, mas uma determinação fundamental do ser humano. Isso repousa sobre o fato de termos vivências, que nos são conscientes. Essas vivências configuram-se na "recordação" para a compreensão significativa. Dilthey apoiou-se aqui no pensamento romântico,
ao reconhecer que esta compreensão significativa está estruturada [31]
de modo bem diferente do que o procedimento cognitivo das ciências da natureza. Aqui não se transita de um elemento para outro e deste para o próximo, para com isso abstrair-lhe o comum. Antes, a vivência singular já é sempre uma totalidade significativa, um nexo reunitivo. E por isso a vivência singular constitui uma parte da totalidade do decurso da vida. Apesar disso, seu significado está referido a essa totalidade de um modo todo próprio. Não é a última coi-

sa vivenciada por alguém que consuma e determina o significado do nexo de vida. O sentido de um destino de vida é, antes, uma totalidade própria que se forma não a partir do final, mas de um centro formador de sentido. O significado do nexo não se forma em torno da última vivência, mas em torno da vivência decisiva. Um instante pode ser decisivo para toda uma vida.

Apoiando-se nas teorias românticas, Dilthey explicita essa relação recorrendo à compreensão da música. É verdade que uma melodia é uma seqüência de tons singulares; no entanto, a configuração da melodia não se constrói como se ela passasse a existir apenas com o ressoar do último tom. Antes, há também aqui, temas significativos, de cujo centro a estrutura do todo se realiza e congrega numa unidade. Pode ser que o sentido pleno da história só se consume na história universal. Nesse sentido, Ernst Troeltsch formulou certa vez esse interesse de Dilthey com a seguinte expressão: "Da relatividade para a totalidade". Mas também aqui é decisivo o fato de a totalidade não ser o todo consumado da história que se estende até o presente, mas de construir-se a partir de um centro, a partir de uma significação centralizadora.

Mas esse nexo significativo, assim formado, é ao mesmo tempo um nexo operativo, isto é, não se forma primeiramente na compreensão, mas já está operando igualmente como um nexo de forças. A história é sempre conjuntamente significação e força. Dilthey mostra de certo modo que cada época representa um nexo de significação unitário e consistente. Chama esse nexo de "estrutura" do tempo. Faz sentido portanto dizermos que se deve compreender todos os fenômenos desse tempo a partir de sua estrutura. Para a compreensão, não é suficiente reconhecer aqui meras influências ou repercussões de outros tempos ou circunstâncias. Só experimenta uma influência aquele que já está preparado e receptivo para ela. A estrutura é justamente esta receptividade. Seria uma falsa unilateralidade querermos prescindir totalmente da pergunta por essas linhas da influência histórica. Em última instância, experimentar influências depende também de que aquilo que exerce essa influência esteja próximo e tenha atuação. A história não é
[32] apenas um nexo de significações, mas um nexo real de forças. Vamos esclarecer isso novamente no exemplo do destino da vida humana. É certo que um destino humano realiza-se segundo a lei que obedece. É certo também que as circunstâncias co-determinam esse destino; *Daimon* e *Kairos*, a predeterminação e a ocasião atuam conjuntamente. A história sempre é concomitantemente tanto sentido quanto realidade, tanto significação quanto força.

Não é por acaso que Dilthey trabalha com o exemplo da compreensão estética. O que sustenta toda a sua doutrina do ser histórico e de sua atuação pela força e pelo significado é, pois, a pressuposição de que há uma distância real da compreensão e de que é possível haver soberania da razão histórica. Assim como a compreensão estética se realiza na distância compreensiva, também a compreensão da história fundamenta-se nessa distância. É justamente isto que Dilthey concebe como o movimento da própria vida, que a reflexão surge a partir dela. Dito negativamente, isto significa que a vida precisa libertar-se do conhecimento por conceitos, a fim de formar suas próprias objetivações. Será que existe essa liberdade da compreensão? Essa crença na liberação pelo esclarecimento histórico fundamenta-se de forma decisiva num momento estrutural da autoconsciência histórica: o fato de a autoconsciência ser concebida num processo infinito e irreversível. Já Kant e o idealismo haviam partido desse ponto: todo saber sobre si próprio, passível de se alcançar, pode tornar-se objeto de um novo saber. Se eu sei, posso também sempre saber que sei. Esse movimento da reflexão é infinito. Para a autoconsciência histórica, essa estrutura significa que, na própria busca de sua autoconsciência, o espírito transforma constantemente seu ser. Ao conceber a si mesmo, já se transformou num outro, diferente do que era. Esclareçamos isto num exemplo: Quando alguém se torna consciente da raiva que o assalta, essa autoconsciência já é sempre uma transformação, quando não, uma superação dessa raiva. Hegel descreveu esse movimento da autoconsciência em direção a si mesma, na *Fenomenologia do espírito*. Enquanto Hegel considerava a autoconsciência filosófica como o fim absoluto desse movimento, Dilthey refutou essa reivindicação metafísica considerando-a dogmática. Com isto, abrem-se-lhe as portas ao horizonte ilimitado da razão histórica. A compreensão histórica significa um constante crescimento da autoconsciência, uma constante ampliação do

horizonte da vida. Esse processo não pode ser brecado nem poderá retroceder. A universalidade de Dilthey como historiador do espírito repousa justamente nessa ampliação infinita da vida na compreensão. Dilthey é o pensador do *Iluminismo* histórico. A consciência histórica representa o fim da metafísica.

Eis o ponto que desafia a investigação filosófica hoje na busca de novos caminhos.

[33] Será que existe realmente essa liberdade da compreensão? Será que nele se revela o nexo infinito do acontecimento como a essência da história? Será que não perguntamos exatamente pela essência da história quando perguntamos pelos limites da autoconsciência histórica? Nietzsche nos precedeu nesse questionamento. Na segunda *Consideração intempestiva*, ele se pergunta pela utilidade e desvantagem da história para a vida. Esboça aqui uma imagem aterradora da doença histórica que se abateu sobre sua época. Mostra como todos os instintos promotores da vida estão profundamente deteriorados por causa dessa doença; como todos os padrões e valores vinculantes se perderam, pelo fato de aprendermos a medir com padrões estranhos e arbitrários, pautando-nos sempre em novas tábuas de valores. Mas a crítica de Nietzsche tem também seu lado positivo. Proclama um padrão de medida da vida, que mede o quanto de história uma cultura pode suportar sem sofrer danos. A autoconsciência histórica pode apresentar-se de diversos modos: conservadora, modelar ou pressentindo a decadência. A força plástica, a única capaz de dar vida a uma cultura, deve ser obtida no justo equilíbrio entre estes diversos modos de se fazer história. Ela necessita de um horizonte cercado de mitos, necessita pois de uma delimitação frente ao Iluminismo histórico. Haverá porém um voltar atrás? Ou talvez isso não seja necessário? Será que a fé na infinitude da compreensão da razão histórica é uma ilusão, uma auto-interpretação falsa de nosso ser e de nossa consciência históricos? Esta é a pergunta decisiva.

Há muitos problemas, pelos quais a fé na ilimitação da razão histórica pode se tornar questionável. Refiro-me à questão das constantes naturais do espírito histórico, suas pressuposições biológicas, e à questão do começo da história. Será que a história

só principia realmente onde a humanidade começa transmitir uma consciência de si própria? Será que as decisões que fazem história já de há muito não a precederam? Haverá um feito de maior significado do que a invenção do arado, que precede a qualquer tempo histórico? E o que é o mito, no qual os povos históricos se espelham, bem antes de adentrar seu destino histórico? Desde que a investigação filosófica deu alguns passos decisivos para além de Dilthey, o próprio problema a respeito da compreensão histórica se nos revela, hoje, a partir de uma nova luz. Martin Heidegger, em *Ser e tempo*, levou a historicidade da pre-sença (*Dasein*[2]) humana a contextos fundamentais de questionamento. A problemática da história viu-se assim liberada das pressuposições ontológicas, sob as quais era vista também por Dilthey. Demonstrou que o ser não significa sempre e necessariamente objetividade (*Gegenständlichkeit*), mas que importa sobretudo "elaborar a diferença genérica entre o [34] ôntico e o histórico". O ser da pre-sença humana é um ser histórico. Isso significa, porém, que não está dado como a existência dos objetos da ciência da natureza, mas de modo mais vulnerável e oscilante do que estes. A historicidade, isto é, a temporalidade é ser em sentido mais originário do que o ser simplesmente dado, que a ciência natural busca conhecer. Há uma razão histórica, somente porque a pre-sença humana tem caráter temporal e histórico. Há uma história do mundo somente porque esta pre-sença temporal do homem "tem um mundo". Há uma cronologia somente porque a própria pre-sença histórica do homem é tempo.

A partir desta perspectiva, a teoria de Dilthey descobre um novo aspecto. De imediato pode-se perguntar o que se entende propriamente por liberdade da compreensão. Não será uma mera aparência? Dilthey acredita ser possível liberar a compreensão do conhecimento que se dá por meio de conceitos. Mas será que com isso ele não se referia aos conceitos de uma metafísica desacreditada? Toda nossa compreensão não permanece guiada por conceitos? A compreensão histórica vangloria-se de não ter preconceitos.

---

2. [Ndt] Preferimos manter a tradução do termo *Dasein* como *pre-sença*, referindo-se ao "ser humano" nos escritos de Heidegger, acompanhando a tradução de *Ser e tempo*, feita por Marcia Sá Cavalcante. Na medida do possível mantemos também a tradução dos outros conceitos de *Ser e tempo* (Vozes, Petrópolis, 1989).

Mas essa ausência de preconceitos não é uma ausência condicionada? Essa reivindicação não tem sempre o sentido polêmico de estar livre deste ou daquele preconceito? Será que a reivindicação da ausência de preconceitos (como nos ensina também a experiência da vida humana) não camufla, na verdade, a persistência teimosa de preconceitos que acabam nos determinando de modo imperceptível? Conhecemos isso suficientemente a partir do modo como os historiadores trabalham. Pretendem ser críticos, isto é, ouvir as fontes e testemunhas sobre uma questão histórica, munidos da justiça superior de um juiz, para ver o que está por trás das coisas. Mas esta pretensa crítica superior já não vem sempre precedida e sustentada por uma atuação silenciosa de preconceitos orientadores? No fundo de toda crítica das fontes e dos testemunhos encontra-se sempre um último parâmetro de credibilidade, que depende apenas de uma coisa: do que se considera possível e se está disposto a acreditar. Sim, no fundo ainda resta algo mais a ser dito. Assim como a vida real, também a história só nos interessa quando sua fala atinge nosso julgamento prévio sobre as coisas, as pessoas e as épocas. Toda compreensão do que é significativo pressupõe que articulemos conjuntamente um uso desses preconceitos. Heidegger caracterizou esse estado de coisas como círculo hermenêutico: compreendemos somente o que já sabemos; ouvimos somente o que colocamos na leitura. Medido pelos parâmetros do conhecimento das ciências da natureza, isso parece inadmissível. Na verdade, só assim torna-se possível a compreensão histórica. Não se trata de evitar um tal círculo, mas de entrar nele de modo correto.

Surge aqui um segundo aspecto: A significação não se revela no distanciamento do elemento compreensivo como pensava Dilthey, mas pelo fato de nós mesmos estarmos inseridos no nexo de efeitos da história. A compreensão histórica é ela própria, sempre, a experiência de um efeito e o prolongamento de sua efetividade.
[35] Seu envolvimento prévio significa sua força histórica de produzir efeitos. Por isso, o que é historicamente significativo torna-se acessível de modo mais originário na plenitude da ação do que no compreender. A existência (*Dasein*) histórica guarda sempre uma situação, uma perspectiva e um horizonte. É um caso semelhante ao da pintura: A perspectiva, isto é, a ordenação de "proximidade" ou

"distância" das coisas inclui um ponto de vista, que precisa ser levado em conta. Assim, entramos numa relação de ser com as coisas e fazemos parte de sua ordenação, à medida que com elas nos alinhamos. Só assim torna-se representável a singularidade de um acontecimento, a plenitude do instante. A pintura pré-perspectivística, pelo contrário, mostra todas as coisas numa eternidade dilatada e pela ótica de um significado transcendente. A verdade histórica, correspondentemente, não é o transparecer de uma idéia, mas o vínculo de uma decisão irrepetível.

Acrescenta-se agora um terceiro aspecto, uma concepção que se tornou cada vez mais relevante para mim: A liberdade ilimitada da compreensão não é apenas uma ilusão, descoberta pela reflexão filosófica. Nós mesmos experimentamos esse limite da liberdade de compreensão sempre que procuramos compreender. É só pelo fato de a liberdade de compreensão precisar limitar-se que a compreensão consegue apreender o real com sucesso, ou seja, ali onde renuncia a si própria, isto é, diante do incompreensível. Com isso, não me refiro a nenhuma modéstia piedosa frente ao insondável, mas a um elemento de nossa experiência ética da vida, conhecida por todos nós: a compreensão na relação entre eu e tu. A experiência ensina que nada mais impede um verdadeiro entendimento entre um eu e um tu do que a pretensão de uma das partes de compreender o outro em seu ser e em sua opinião. Ser de antemão "compreensivo" diante de todas as réplicas do outro nada mais é que tirar o corpo fora do postulado feito pelo outro. É um modo de não se deixar dizer nada. Onde porém, alguém está disposto a escutar o que o outro tem a dizer, onde se deixa espaço para o postulado do outro, sem compreendê-lo de antemão e com isso limitá-lo, ali se adquire um autoconhecimento autêntico. É justamente neste ponto que se lhe revela algo. Não é portanto num compreender soberano que se dá uma real ampliação desse nosso eu, confinado à estreiteza da vivência, como pensa Dilthey, mas antes no encontro com o incompreensível. Talvez não compreendamos nunca tão bem nosso próprio ser histórico como quando somos atingidos por um halo de mundos históricos totalmente estranhos. O caráter fundamental do ente histórico é o de ser revelador, ser significativo, isso, porém, no sentido ativo da palavra. E ser para a história é deixar

que algo tenha significado. Um vínculo autêntico entre eu e tu só pode surgir desta forma; aquilo que vincula o destino histórico entre nós e a história só pode formar-se desta forma.

[36] A partir dessa perspectiva, o centro da hermenêutica histórica assume um problema que até o presente ocupava uma posição marginal muito problemática, a saber, a questão do mito. Trata-se do mais obscuro dos problemas da metodologia histórica. Como interpretar cientificamente os mitos? Qual é o preconceito óbvio e fecundo que devemos levar em conta? O sentido dos mitos, o sentido dos contos é o mais profundo. Em que parâmetro mede-se sua interpretação? Não podemos pressentir aqui que não há nenhum método para interpretar mitos e contos? E isto não acaba nos levando à conclusão de que, no fim e na verdade, não somos capazes de interpretar os mitos e contos porque são eles que nos interpretam? Onde se manifestam, eles são de fato aquilo que é verdadeiramente sublime, aquilo que tudo sabe, que em toda obscuridade nos fala de uma forma simples e didática. Os mitos e contos parecem desde o princípio plenos de sabedoria de todas as coisas, e no entanto, possuem uma profundidade histórica própria. O espírito iniciado em seu mistério não é o espírito de nossa razão histórica. É por isso que nós, homens históricos, ficamos desconcertados diante daquilo que para as crianças é natural. Apesar disso, mesmo a nossa razão iluminista permanece ainda submissa à força do mito. A história espiritual da humanidade não é um processo de desendeusamento do mundo, não é uma dissolução do mito pelo *logos*, pela razão. Este esquema repousa no preconceito do esclarecimento histórico, quer dizer, na pressuposição ingênua de que a razão do ser racional representa uma base suficiente para a sua vitória e seu predomínio. Na verdade, a razão não pode possibilitar a si própria. Ela própria é uma possibilidade e uma oportunidade históricas. Não compreende a si mesma e muito menos a realidade mítica que a abarca e sustenta.

A onipotência do Iluminismo histórico é uma mera ilusão. A verdadeira essência da história encontra-se justamente naquilo que resiste a esse esclarecimento, aquilo que demonstra possuir a duração de uma atualidade constante. Os mitos não são máscaras de uma realidade histórica, que a razão poderia retirar das coisas

para realizar-se como razão histórica. Eles revelam, antes, a verdadeira força da história. O horizonte de nossa própria consciência histórica não é o deserto infinito e vazio de mitos da consciência esclarecida. Esse esclarecimento está condicionado e limitado historicamente, constituindo uma fase na realização de nosso destino. Ele mal-entende a si próprio quando se considera como a liberdade desprovida de destino da consciência histórica. Isto, porém, significa: a história é o que nós fomos antigamente e o que somos agora. É o aspecto vinculador de nosso destino.

3. A verdade nas ciências do espírito (1953) [37]

Para as ciências do espírito não é nada fácil encontrar junto à opinião pública a reta compreensão de seu modo de trabalho. É difícil de tornar visível o que nelas é verdade, o que nelas vem à tona. É sempre mais fácil compreender aqueles âmbitos das ciências do espírito, cujos objetos têm o modo de ser do sensível. Se um administrador público tivesse que falar hoje do significado de seu trabalho para o bem-estar público, seria certamente compreendido por todos. O mesmo aconteceria se um especialista em arte nos apresentasse algo belo, mesmo que oriundo da escavação de algo muito antigo. Também o muito antigo desperta um curioso tipo de interesse comum. Mas ao filósofo, em lugar de resultados manifestos ou convincentes a todos, cabe trazer à fala o que no trabalho das ciências do espírito dá ao pensador o que pensar e ponderar.

I – O conceito de ciência moderna foi cunhado pelo desenvolvimento da ciência da natureza do século XVII. Deve-se a ele um crescente domínio da natureza, e desta forma espera-se também que a ciência do homem e da sociedade ofereça o mesmo domínio do universo humano-histórico. Espera-se das ciências do espírito até mais, uma vez que o crescente domínio da natureza pela ciência ao invés de diminuir o mal-estar da cultura acabou aumentando-o. Os métodos das ciências da natureza não apreendem tudo que é digno de se saber, nem sequer o que é mais digno de se saber, ou seja, os fins últimos aos quais deve estar subordinado todo domínio dos recursos da natureza e do homem. O que se espera das ciências do es-

pírito e da filosofia, nelas contidos, são conhecimentos de uma outra espécie e de uma outra ordem. E assim parece que precisamos falar não do elemento comum que o uso dos métodos científicos coloca para toda a ciência, mas do elemento singular que faz com que as ciências do espírito sejam tão significativas e tão dignas de serem pensadas.

[38] 1. Em que consiste propriamente o científico nas ciências do espírito? Pode-se empregar nelas, sem mais, o conceito de investigação? Afinal o que se entende por investigação – o rastreamento do novo, do ainda desconhecido, a abertura de um caminho seguro, passível de ser controlado por todos, que nos leve a essas novas verdades – tudo isso parece vir aqui em segundo plano. A fecundidade do conhecimento das ciências do espírito parece mais próxima à intuição do artista do que ao espírito metodológico da investigação. O mesmo deve ser dito, certamente, de todo e qualquer desempenho genial num âmbito de investigação. No trabalho metodológico da investigação da natureza surgem sempre novos conhecimentos, e enquanto tal a própria ciência repousa na utilização dos métodos.

A utilização de métodos de certo também faz parte do trabalho das ciências do espírito. Esta distingue-se da literatura científica popular também por uma certa possibilidade de verificação. Mas isso tudo se refere mais aos materiais do que às conseqüências que se podem tirar destes. Não é que a ciência possa, através de sua metodologia, garantir a verdade. Às vezes pode haver mais verdade na obra não-científica de um amador do que numa avaliação metodológica do material. Na verdade, poder-se-ia demonstrar que o desenvolvimento das ciências do espírito nos últimos cem anos teve no modelo das ciências da natureza um constante ponto de referência, porém os seus impulsos mais decisivos e essenciais não provieram do *pathos* dessas ciências experimentais, mas do espírito do romantismo e do idealismo alemão. Elas têm viva consciência dos limites do Iluminismo e do método da ciência.

2. Mas será que as ciências do espírito realmente satisfazem aquilo que as torna tão significativas para nós, a saber, a ânsia de verdade do coração humano? É verdade que, à medida que perpassam os amplos espaços da história, pela investigação e compreensão, elas ampliam o horizonte espiritual da humanidade em relação ao conjunto do seu passado. Mas, com isso, elas não só não satisfazem à busca de verdade presente à nossa atualidade, como a tornam digna de ser pensada. O sentido histórico formado pelas ciências do espírito implica um habituar-se a parâmetros oscilantes, os quais acabam levando à insegurança no uso de uma medida própria. Nietzsche, em sua segunda *Consideração intempestiva*, falou não só da utilidade, mas também da desvantagem da ciência histórica para a vida. O historicismo, que vê em toda parte um condicionamento histórico, destruiu o sentido pragmático dos estudos históricos. Sua arte refinada de compreensão enfraquece a força do valor incondicional, onde repousa a realidade ética da vida. Seu ápice epistemológico é o relativismo, sua conseqüência, o niilismo.

A idéia de condicionalidade de todo conhecimento pelos poderes históricos e sociais que movem a atualidade não representa apenas um enfraquecimento teórico de nossa crença no conhecimento. [39] Significa também uma conivência real de nosso conhecimento com relação aos poderes da época. As ciências do espírito são colocadas a serviço dessas tendências, são avaliadas pelo significado que seus conhecimentos sociais, políticos, religiosos prestam ao poder vigente. Desta forma, reforçam a pressão que o poder exerce sobre o espírito. Diante de toda espécie de terror, elas são incomparavelmente mais susceptíveis do que as ciências da natureza, porque nelas não há nenhum parâmetro para distinguir, com segurança invejável, o autêntico e correto da intenção oculta e simulada. Desta forma, a última comunidade ética que as liga com o *ethos* de toda investigação corre o risco de perder-se.

Aquele que enfrenta, em toda sua problematicidade reflexiva, essa reflexão que acompanha a verdade das ciências do espírito haverá de preferir invocar uma testemunha insuspeita, sobretudo se fizer parte de um círculo de investigadores da natureza e de leigos que permitem que seu universo de idéias seja determinado pela ciência da natureza: O grande físico Hermann Helmholtz, há cerca de cem anos, falou sobre a diferença entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. A justiça e a imparcialidade perspicaz com que ele elaborou o caráter peculiar das ciências do espírito mere-

cem respeito ainda hoje. É verdade que também ele dimensionou o modo de trabalho das ciências do espírito segundo os métodos das ciências da natureza, descrevendo-o a partir destas. Com isso, ficou fácil compreender por que as deduções apreensivas e rápidas com que as ciências alcançam seus resultados não poderiam satisfazer à sua necessidade lógica. Ele percebeu, no entanto, que é este o modo em que as ciências do espírito alcançam a verdade e que são necessárias condições humanas de outra espécie quando se pretende que essas deduções rápidas realmente concluam alguma coisa. Tudo o que pertence aos âmbitos da memória, da fantasia, do tato, da sensibilidade musical e da experiência de mundo tem um caráter diferente dos aparatos de que se serve o investigador da natureza. Elas, sem dúvida, incluem um instrumentário, que no entanto não pode ser feito, mas se desenvolve quando alguém se empenha em trilhar os caminhos da grande tradição da história da humanidade. Por isso, aqui não vale apenas a máxima do *Iluminismo*: *Tem a coragem de servir-te de teu entendimento*. Também o contrário tem validade aqui, ou seja, a autoridade.

Precisamos pensar bem o que isso significa. A autoridade não é a superioridade de um poder que exige obediência cega, proibindo de se pensar. A verdadeira natureza da obediência consiste, antes, no fato de não se tratar de um ato desprovido de razão, mas de um próprio mandamento da razão, pressupondo um saber superior
[40] no outro, um saber que ultrapassa o próprio saber. Obedecer à autoridade significa perceber que o outro – assim como a outra voz, que fala a partir da tradição e do passado – pode ver alguma coisa melhor do que nós mesmos. Todo aquele que procurou se iniciar e trilhar o caminho das ciências do espírito sabe disso por experiência. Eu mesmo me recordo que numa ocasião, quando estudante, discutia com um erudito experiente sobre uma questão científica em que eu pensava dominar. De súbito ele me surpreendeu com algo que eu não sabia, e eu perguntei contrariado como ele sabia isto. E sua resposta foi: Quando você tiver a minha idade, saberá por si mesmo.

Foi uma resposta muito acertada. Mas será que algum professor ou aluno das ciências da natureza consideraria isto como uma resposta? Em geral não sabemos dizer porque esta ou aquela supo-

sição filosófica ou histórica do principiante é "impossível". É uma questão de tato, adquirida no trato incansável com as coisas, que não pode contudo ser ensinado e nem demonstrado. No entanto, numa situação pedagógica como a que descremos acima, é quase sempre certo que o professor experiente está certo e o principiante está errado. Em todo caso, com relação a estas condições peculiares de verdade, dá-se também o caso em que, frente à investigação, não temos nenhum parâmetro absolutamente seguro que nos permita distinguir uma contribuição autêntica de uma mera pretensão; sucede também que às vezes duvidamos se o que dizemos contém realmente a verdade que presumimos.

II – Escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito. A própria crítica que fazemos à tradição, enquanto historiadores, acaba servindo ao objetivo de localizar-nos na autêntica tradição em que nos encontramos. O condicionamento, portanto, não prejudica o conhecimento histórico, sendo um momento da própria verdade. Precisa ser levado em conta se não quisermos agir arbitrariamente com relação a ele. Deve-se considerar aqui como "científico" destruir o fantasma de uma verdade desvinculada do ponto de vista do sujeito cognoscente. Este é o sinal de nossa finitude, e ao permanecermos imbuídos de sua idéia ficamos protegidos da ilusão. A crença ingênua na objetividade do método histórico foi uma dessas ilusões. O que veio, no entanto, a ocupar o seu lugar não é um relativismo frouxo. O que nós mesmos somos e o que conseguimos ouvir do passado não é casual e nem arbitrário.

O que reconhecemos historicamente, no fundo, somos nós mesmos. O conhecimento próprio das ciências do espírito tem em si sempre um quê de autoconhecimento. Em nenhum outro lugar é tão fácil e tão próximo o engano do que no autoconhecimento. Só [41]
que em nenhum outro lugar é tão significativo para o ser do homem como quando este conhecimento alcança êxito. Dessa forma, nas ciências do espírito é importante auscultar da tradição histórica não apenas a nós mesmos, do jeito que já nos conhecemos, mas também algo diferente: Vale a pena experimentar o impulso que ela nos dá e que nos faz ir além de nós mesmos. Por isso, uma investigação que não mexa conosco, que sirva apenas para satisfazer nos-

sas expectativas, não merece propriamente ser promovida; é preciso reconhecer, no entanto – contra nós mesmos –, onde surgem novos impulsos.

A reflexão sobre esses dois pensamentos contém também uma conseqüência prática para nosso trabalho. Quem quiser promover as ciências do espírito só poderá prestar um auxílio objetivo em bem poucos casos. Aqui só se pode ajudar às pessoas humanas, e com toda incerteza que isso implica, já que o parâmetro de seu desempenho é muito pouco controlável. E uma vez que a investigação que não mexe conosco não merece nossa promoção, surge para nós uma tarefa quase insolúvel, que não pode ser satisfeita por nenhuma forma de administração, por mais liberal que seja: reconhecer o novo e fecundo, que nós próprios não vemos, porque temos diante de nossos olhos nossos próprios caminhos.

III – De nossas reflexões pode-se deduzir por que a situação das ciências do espírito é particularmente precária na era das massas. Numa sociedade superorganizada, cada grupo de interesse exerce sua influência segundo a medida de seu poder econômico e social. Avalia também a investigação científica na proporção em que os seus resultados podem favorecer ou prejudicar seu próprio poder. Nessa medida, toda investigação deve cuidar de sua liberdade, e justamente o investigador da natureza sabe que seus conhecimentos não têm muita chance de se impor quando contrariam os interesses vigentes. A pressão de interesses da economia e da sociedade pesa sobre a ciência.

Nas ciências do espírito, porém, essa pressão se exerce como que a partir de dentro. Elas até correm o risco de considerar como verdadeiro aquilo que corresponde aos interesses desses poderes. Uma vez que o seu trabalho carrega em si sempre um momento de incerteza, a confirmação dos outros é de especial importância para elas. Estes serão, como sempre, os especialistas, quando forem "autoridades". Visto, porém, que seu trabalho interessa a todos, a intenção do investigador já busca adequar-se à opinião pública e ir de encontro à repercussão que a própria investigação nela encontra. Assim, por exemplo, o interesse nacional está particularmente presente quando se vai escrever uma história política. É sabido por

todos o quanto pode ser diferente o mesmo acontecimento histórico, quando descrito por investigadores de nacionalidades diversas, [42]
mesmo sendo sérios. Isso não acontece porque eles calculam os efeitos, mas por causa de uma co-pertença interna que determina previamente seu ponto de vista. Esse processo, porém, pode reverter-se com muita facilidade e levar a pessoa a buscar assumir o ponto de vista favorável à influência do público.

Agora, porém, precisamos reconhecer que não se trata de uma degeneração qualquer, devida à debilidade humana, mas que o nosso tempo se caracteriza precisamente por ter desenvolvido um sistema de exercício de poder e domínio, a partir dessa debilidade comum. Quem domina os recursos técnicos do serviço de notícias não decide apenas o que deve ser publicado. Com o controle da publicidade pode manipular também a opinião pública para seus próprios fins. É justamente porque somos muito mais dependentes em nossa formação de opinião do que aquilo que corresponde à nossa auto-avaliação, fundada no Iluminismo, que esses instrumentos de poder têm uma força tão demoníaca. Quem não reconhece sua dependência e acredita ser livre, quando na realidade não o é, está vigiando suas próprias algemas. O próprio terror repousa no fato de que os aterrorizados aterrorizam a si mesmos. A experiência mais funesta que a humanidade fez neste século foi a de que a própria razão é corrupta.

As ciências do espírito, que fazem esta experiência em si mesmas, têm assim a possibilidade especial de evitar as seduções do poder e a corrupção da sua razão. Isto porque o seu autoconhecimento desilude-as de querer empregar mais ciência a fim de alcançar o que elas ainda não podem gerar. O ideal de um iluminismo pleno acabou contradizendo a si próprio, e foi justamente isso que forneceu às ciências do espírito sua tarefa específica: tanto ter o pensamento sempre voltado para a elaboração científica da própria finitude e do condicionamento histórico quanto resistir à auto-apoteose do Iluminismo. Não podem desincumbir-se da responsabilidade da influência que exercem. Frente à manipulação da opinião pública pela publicidade imposta pelo mundo moderno, elas exercem, através da família e da escola, uma influência sobre o universo dos adolescentes. Onde elas se pautam pela verdade, imprimem um vestígio indelével de liberdade.

Para concluir vamos recordar uma idéia que já nos havia legado Platão: Platão chama as ciências, que consistem nos *logoi*, nos discursos, de alimento da alma, da mesma forma que a comida e a bebida são os alimentos do corpo. "Por isso, na sua aquisição, deveríamos ter o mesmo cuidado para não sermos aliciados a comprar mercadorias ruins. Há muito mais perigo na aquisição de saber do que na aquisição de alimentos. Isto porque os alimentos e a bebida que alguém compra de um comerciante podem ser depositados
[43] numa vasilha em casa, antes de serem ingeridos, e ali permanecem até que venha um especialista capaz de aconselhar sobre o que se deve comer ou beber e o que não, sobre a quantidade e o tempo de ingeri-los. Nessa aquisição o perigo não é tão grande. O saber, porém, não pode ser separado e guardado numa vasilha específica, sendo inevitável que, tendo pago o seu preço, ele seja imediatamente digerido pela própria alma, e assim sejamos instruídos, seja para o mal, seja para o bem"[3].

Com estas palavras, o Sócrates platônico adverte um jovem do perigo de confiar-se sem reservas aos ensinamentos de um célebre mestre de sabedoria daquela época. Percebe que o saber – constituído de *logoi*, de discursos – ocupa uma posição ambígua entre a sofística e a verdadeira filosofia. Reconhece também o significado especial concedido aqui à decisão correta.

Esse conhecimento deve ser empregado também na questão pela verdade nas ciências do espírito. Elas formam um elemento específico dentro do conjunto das ciências, pelo fato de que mesmo os seus conhecimentos pressupostos ou reais determinam imediatamente todas as coisas humanas, traduzindo-se na formação e educação humanas. Para distinguir o verdadeiro do falso, elas não dispõem de outro meio a não ser o material de que se servem: os *logoi*, os discursos. E, no entanto, esse recurso pode conter o máximo de verdade que os homens podem alcançar. Na verdade, o que nelas dá o que pensar é sua caracterização própria: São *logoi*, discursos, "somente" discursos.

3. *Prot.*, 314 ab.

4. O que é a verdade? (1957) [44]

Compreendida imediatamente a partir do sentido da situação histórica, a pergunta de Pilatos, "O que é a verdade?" (Jo 18,38), engloba em si o problema da neutralidade. O modo em que o Procurador Pôncio Pilatos, na situação política da Palestina de então, proferiu essa frase indica que aquilo que um homem como Jesus afirma como verdade não tem relação alguma com o Estado. O posicionamento liberal e tolerante que assume, assim, o governo do Estado diante da situação tem algo muito peculiar. Procuraríamos em vão, se quiséssemos encontrar algo parecido na Antigüidade ou mesmo no universo do estado moderno, até a época do liberalismo. O que possibilitou essa atitude de tolerância assim entendida foi a situação política peculiar de um governo de Estado oscilando entre um "rei" judeu e um procurador romano. Talvez o aspecto político da tolerância seja sempre semelhante a esta situação; sendo assim, a tarefa política que impõe o ideal da tolerância consistirá justamente em proporcionar tais situações de equilíbrio ao poder do Estado.

Seria uma ilusão acreditar que este problema não existe mais no estado moderno, porque esse estado reconhece, de princípio, a liberdade da ciência. A evocação dessa liberdade continua sendo sempre uma abstração perigosa. Ela não isenta o pesquisador de sua responsabilidade política, tão logo ele saia do silêncio de seu quarto de estudos e do laboratório – protegido do acesso de pessoas impertinentes – e comunica seus conhecimentos ao público. Embora a idéia da verdade presida a vida do investigador de maneira incondicional e inequívoca, sua franqueza para falar é limitada e polivalente. Ele deve saber da repercussão de sua palavra e responder por isso. O reverso diabólico desse contexto é porém que, em vista dessa repercussão, ele vê-se tentado a proclamar aos outros e até a persuadir a si próprio de que a verdade é na realidade aquilo que lhe dita a opinião pública ou os interesses do poder do Estado. Há aqui uma pertença íntima entre a limitação de expor a opinião e a falta de liberdade do próprio pensamento. Não podemos tergiversar o fato de que a questão "O que é verdade?", no sentido apresentado por Pilatos, continua determinando ainda hoje a nossa vida.

[45] Acostumamo-nos a ouvir, porém, essa palavra de Pilatos também num outro tom, como por exemplo, aquele em que Nietzsche ouviu esta palavra, ao afirmar que é a única palavra do Novo Testamento que possui valor. Nesse sentido, a palavra de Pilatos estaria expressando uma repulsa cética frente aos "fanáticos". Não é por acaso que Nietzsche afirmou isto; sua própria crítica ao cristianismo de seu tempo é a crítica de um psicólogo a um fanático.

Nietzsche aguçou de tal modo esse ceticismo a ponto de torná-lo um ceticismo contra a ciência. Na verdade, a ciência tem algo em comum com o fanático: porque ela constantemente exige e dá demonstrações, acaba sendo tão intolerante quanto ele. Ninguém é mais intolerante do que aquele que quer comprovar que aquilo que ele diz deve ser a verdade. Segundo Nietzsche, a ciência é intolerante porque consiste num sintoma de fraqueza, num produto tardio da vida, num alexandrinismo, herança daquela decadência que Sócrates, o inventor da dialética, introduziu num mundo em que ainda não havia nenhuma "indecência da demonstração", mas onde uma nobre autocerteza assinalava e dizia sem precisar demonstrar.

Esse ceticismo psicológico contra a afirmação da verdade não atinge, por certo, a própria ciência. Nesse aspecto, ninguém está disposto a seguir Nietzsche. Mas há de fato uma dúvida também quanto à ciência como tal, dúvida que se nos abre como um terceiro nível, por trás da afirmação "o que é verdade?" Será a ciência, como ela própria reivindica para si, a última instância e a única portadora da verdade?

Devemos à ciência à libertação de muitos preconceitos e a dissolução de muitas ilusões. A pretensão de verdade da ciência é sempre de novo questionar os pressupostos não-comprovados e deste modo conhecer melhor que antes o real. Não obstante, quanto mais se amplia o procedimento da ciência sobre o real, tanto mais se nos torna questionável se os pressupostos da ciência admitem que a questão pela verdade alcance toda sua envergadura. Perguntamo-nos, preocupados: Em que medida não reside no próprio procedimento da ciência o fato de haver tanto as questões que precisamos responder e que no entanto ela mesma nos impede de fazê-lo? Ela proíbe essas questões, desacreditando-as, isto é, declarando-as absurdas. Isto porque para ela só tem sentido o que satisfaz ao seu próprio método de intermediação e de comprovação da verdade. Esse desconforto com relação à pretensão de verdade da ciência se acentua sobretudo na religião, na filosofia e na concepção de mundo. São as instâncias a que apela o cético contra a ciência, a fim de demarcar os limites da especialização científica e da investigação metodológica frente às questões decisivas da vida.

Depois de termos abordado, a título de introdução, os três níveis da questão proposta por Pilatos, fica claro que o último nível, [46] onde se problematiza a relação interna da verdade com a ciência, apresenta-se para nós como o mais importante. Por isso, precisamos examinar inicialmente por que motivo a verdade estabeleceu uma ligação tão privilegiada com a ciência.

É evidente para todos que foi a ciência que cunhou a civilização ocidental em seu modo de ser peculiar e também em sua unicidade predominante. Mas se quisermos compreender esse contexto, precisamos remontar às origens dessa ciência ocidental, isto é, às suas raízes gregas. A ciência grega é algo totalmente novo em relação a tudo que os homens sabiam anteriormente e a tudo que costumavam cultivar como saber. Quando os gregos formularam esta ciência, separaram o Ocidente do Oriente e colocaram-no em seu próprio caminho. O que os levou a criar a ciência foi um ímpeto singular de saber, de conhecimento, de investigação do desconhecido, do estranho e do maravilhoso; foi igualmente um ceticismo característico contra tudo que se conta e se tem como verdadeiro. Podemos citar uma passagem de Homero como exemplo: Pergunta-se a Telêmaco quem ele é e ele responde assim: "A minha mãe chama-se Penélope, porém quem é meu pai ninguém jamais poderá saber. Dizem que é Ulisses". Este ceticismo extremado revela a aptidão especial do povo grego: transformar em ciência a imediaticidade de sua sede de conhecimento e de sua ânsia pela verdade.

Ao recuperar o sentido da palavra grega que designa a verdade, Heidegger possibilitou em nossa geração um conhecimento promissor. Não foi Heidegger o primeiro a descobrir que *Aletheia*, significa propriamente desocultação (*Unverborgenheit*). Heidegger nos ensinou o que significa para o pensamento do ser o fato de

a verdade precisar ser arrebatada da ocultação (*Verborgenheit*) e do velamento (*Verhohlenheit*) das coisas como um roubo. A ocultação e o velamento pertencem ao mesmo fenômeno. As coisas mantêm-se por si próprias em estado de ocultação; "a natureza ama esconder-se", teria dito Heráclito. Mas também o velamento pertence à ação e ao falar próprios dos seres humanos, pois o discurso humano não transmite apenas a verdade, mas conhece também a aparência, o engano e a simulação. Há um nexo originário, portanto, entre ser verdadeiro e discurso verdadeiro. A desocultação do ente vem à fala no desvelamento da proposição.

O discurso que realiza de modo mais puro esse nexo é o ensino. Precisamos reconhecer que para nós a experiência singular e primária do discurso não é o ensino, mas sim aquela pensada pri-
[47] meiramente pelos filósofos gregos, e que a ciência trouxe à tona com todas as suas possibilidades. Traduz-se muitas vezes o discurso, *logos*, como "razão", e isso justifica-se à medida que, para os gregos, era evidente que são as próprias coisas em sua compreensibilidade que estão resguardadas e veladas primariamente no discurso. É a razão das próprias coisas que permite apresentar-se e comunicar-se num modo específico de discurso. Chama-se esse modo de discurso de enunciado ou juízo. A expressão grega que lhe corresponde é *apophansis*. A lógica posterior formou para isso o conceito de juízo. Diferenciando-se de todas as outras formas de discurso, o juízo caracteriza-se por pretender ser somente verdadeiro e medir-se exclusivamente no fato de revelar um ente tal qual ele é. Existe a ordem, a súplica, a maldição, há o fenômeno muito estranho da pergunta, sobre o que ainda retornaremos, há, enfim, infinitas formas de discurso, e todas contêm algo como um ser verdadeiro. Elas todas, porém, não se determinam exclusivamente por mostrar o ente como ele é.

Que tipo de experiência é esta que coloca a verdade exclusivamente na demonstração discursiva? A verdade é desocultação. O sentido do discurso é deixar e fazer com que o desocultado se apresente, se revele. Alguém apresenta algo, que desse modo está ali comunicado ao outro, do mesmo modo que está para este primeiro. Assim fala Aristóteles: Um juízo é verdadeiro quando deixa e propõe uma reunião daquilo que está reunido na coisa; um juízo é falso quando deixa e propõe uma reunião no discurso daquilo que não está reunido na coisa. A verdade do discurso, portanto, determina-se como adequação do discurso à coisa, isto é, como adequação do deixar e propor, pelo discurso, a coisa proposta. Daqui surge aquela definição de verdade amplamente atribuída à lógica: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Com isto se pressupõe inquestionavelmente como evidente que o discurso, isto é, o *intellectus*, que se expressa no discurso, tem a possibilidade de adequar-se de tal forma que naquilo que alguém diz só vem à fala aquilo que está ali, que ele mostra as coisas como elas realmente são. Na filosofia, é o que se chama de verdade do enunciado, tendo em mente que há outras possibilidades de verdade do discurso. O lugar da verdade é o juízo.

Isso pode ser uma afirmação unilateral, que não encontra um respaldo inequívoco em Aristóteles. Ela desenvolveu-se, todavia, a partir da doutrina grega do *lógos* e sustenta sua evolução até o conceito moderno de ciência. De imediato, a ciência criada pelos gregos é completamente diferente do nosso conceito de ciência. A ciência verdadeira é a matemática. Não é a ciência da natureza, e muito menos a história. O seu objeto é um ser puramente racional, e visto que pode ser apresentada num conjunto fechado de deduções, ela é como tal um modelo para toda ciência. O que caracteriza a ciência moderna, ao contrário, é o fato de a matemática se constituir em modelo, não pelo ser de seus objetos, mas como o [48]
modo mais perfeito de conhecimento. A configuração da ciência moderna estabelece uma ruptura decisiva em relação às configurações do saber do Ocidente grego e cristão. O que predomina agora é a idéia do método. Em sentido moderno, o método, apesar de toda a variedade apresentada nas diversas ciências, é um conceito unitário. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em se poder trilhar um caminho cognitivo de maneira tão consciente que se torna possível refazê-lo sempre. *Methodos* significa "caminho de seguimento". Metódico é poder-seguir sempre de novo o caminho já trilhado e é isto o que caracteriza o proceder da ciência. Justamente por isso faz-se necessário estabelecer logo uma restrição daquilo que pode resultar desta pretensão à verdade. Se a verdade (*veritas*) só se dá pela possibilidade de verifi-

cação - seja como for -, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza. Por isso, desde a formulação clássica dos princípios de certeza de Descartes, o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória de verdade aquilo que satisfaz o ideal de certeza.

Esse modo de ser da ciência moderna é determinante para todos os âmbitos de nossa vida, pois o ideal de verificação, a restrição do saber ao que é verificável, tem sua realização na imitação. Assim, da lei progressiva da ciência moderna surge todo o universo da planificação e da técnica. O problema de nossa civilização e das necessidades que sua tecnificação cria em nós não está na falta de uma instância intermediária entre o conhecimento e sua aplicação prática. O modo de conhecimento da própria ciência é tal que impossibilita essa instância. Ela própria é técnica.

Ora, o relevante para o pensamento é que na guinada que experimentou o conceito de ciência no começo da modernidade é que mesmo ali o princípio fundamental do pensamento grego sobre o ser acabou se conservando. A física moderna pressupõe a metafísica antiga. Heidegger reconheceu essa cunhagem do pensamento ocidental, de origem remota, e com isso a autoconsciência histórica da atualidade ganhou uma significação específica. Isto porque esse conhecimento veda o caminho a todas as tentativas de restauração romântica dos ideais antigos, sejam eles medievais ou helenístico-humanistas, à medida que torna patente o caráter inevitável da história da civilização ocidental. Também o esquema hegeliano de uma filosofia da história e de uma história da filosofia já não pode ser suficiente, visto que, segundo Hegel, a filosofia grega não
[49] é nada mais que um prelúdio especulativo daquilo que encontrou sua realização plena na autoconsciência moderna do espírito. O idealismo especulativo e seu postulado de uma ciência especulativa acabaram convertendo-se numa restauração totalmente impotente. Por mais cerceada que seja, a ciência acaba sendo o alfa e o ômega de nossa civilização.

Isso não significa que só agora a filosofia tenha começado a dar-se conta de que ali há um problema. Ao contrário, temos aqui

uma encruzilhada tão indefinida para toda nossa consciência civilizatória que a ciência moderna se sente tão perseguida pela crítica da "escola" como se fosse sua sombra. Filosoficamente a questão coloca-se da seguinte forma: Será possível retroceder para além do saber tematizado pelas ciências, e, sendo possível, em que sentido e medida? Não é preciso muito esforço para ver que cada um de nós realiza constantemente esse retrocesso em nossa experiência prática da vida. Sempre podemos esperar que uma outra pessoa veja o que consideramos como verdadeiro, mesmo que não o possamos demonstrar. E nem sempre podemos considerar a via da demonstração como a via correta para fazer com que a outra pessoa veja o verdadeiro. Estamos sempre de novo ultrapassando os limites da objetivação, onde se prende o enunciado, que segue sua forma lógica. Experimentamos constantemente formas de comunicação para aquilo que não é objetivável, formas que nos são proporcionadas pela linguagem, inclusive pela dos poetas.

Não obstante, a pretensão da ciência é superar pela via do conhecimento objetivo a casualidade da experiência subjetiva, a linguagem constituída de uma simbologia plurissemântica, pela univocidade do conceito. A questão, porém, é esta: haverá na ciência como tal um limite do que é objetivável, que repouse na própria essência do juízo e da verdade do enunciado?

A resposta a essa pergunta não é, de modo algum, evidente. Existe um grande movimento na filosofia atual, que não deve ser menosprezado em seu significado, para o qual há uma resposta segura a esta questão. Ele crê que todo o segredo e tarefa da filosofia consiste em formular o enunciado tão exato ao ponto de ele expressar inequivocamente o que se tem em mente. A filosofia deveria formular um sistema de signos que não dependesse da polissemia metafórica da linguagem natural, nem das diversas linguagens próprias das culturas dos povos modernos, e suas equivocidades e equívocos, mas que alcance univocidade e exatidão da matemática. A lógica matemática é considerada como o caminho de solução de todos os problemas que até o presente a ciência havia deixado ao encargo da filosofia. Essa corrente que parte da pátria do nominalismo e se estende por todo mundo representa uma vivificação das idéias do século XVIII. Enquanto filosofia, porém, ela sofre com

uma dificuldade lógica imanente. Aos poucos ela vai se dando conta disto. É possível demonstrar que a introdução de um sistema de [50]
signos convencional jamais pode locupletar-se através do próprio sistema contido nessas convenções, e que portanto toda introdução de uma linguagem artificial pressupõe já uma outra linguagem usada no nosso falar. Aqui entra em discussão o problema lógico da metalinguagem. Atrás disso, porém, há ainda outra coisa. A linguagem que nós falamos e na qual vivemos tem um posicionamento privilegiado. É o pressuposto dos conteúdos para qualquer análise lógica posterior. E ela o é não como uma mera soma de enunciados, pois o enunciado que quer expressar a verdade deve satisfazer a condições bem diferentes do que aquelas da análise lógica. Sua pretensão à desocultação não consiste apenas em deixar e fazer estar ali aquilo que está ali. Não é suficiente que aquilo que está ali também seja proposto no enunciado. O problema é saber se tudo está ali de tal modo que pode ser exposto no discurso, e se pelo fato de se expor o que pode ser proposto não se estará afastando o reconhecimento daquilo que não obstante é e se experimenta.

Penso que as ciências do espírito fornecem um testemunho convincente a respeito deste problema. Também nelas há algo que pode ser subordinado ao conceito metodológico da ciência moderna. Todos nós precisamos admitir o ideal da verificabilidade de todos os conhecimentos dentro dos limites do possível. No entanto, devemos confessar que muito raramente alcançamos este ideal e que os investigadores que buscam alcançar esse ideal da forma mais precisa possível, na maioria das vezes não estão capacitados a dizer-nos as coisas verdadeiramente importantes. Desta forma, há algo nas ciências do espírito que não pode ser pensado do mesmo modo nas ciências da natureza: que o investigador pode aprender muito mais lendo um livro de um diletante do que lendo livros de outros investigadores. É claro que estes são casos excepcionais. Porém, o fato disto ser possível mostra que aqui se estabelece uma relação entre o conhecimento da verdade e a possibilidade de ser dito, que não pode ser medido pela verificabilidade do enunciado. Sabemos disto tão bem, através das ciências do espírito, que abrigamos a desconfiança justificada contra um determinado tipo de trabalho científico que mostra muito claramente, à frente e atrás e

sobretudo abaixo, isto é, nas notas, o método com que são elaborados. Será que ali se pergunta realmente por algo novo? Chega-se realmente a conhecer alguma coisa? Ou será que se repete de tal modo o método de conhecimento, e esmera-se de tal modo em suas fórmulas exteriores, que o trabalho dá a impressão de ser científico? Temos de confessar, ao contrário, que as maiores e mais fecundas produções das ciências do espírito estão muito distantes do ideal de verificabilidade. Do ponto de vista filosófico, isto é muito importante. Pois não se trata de que o investigador não-original queira fazer-se passar por um especialista, dissimulando uma intenção impostora, e que pelo contrário o investigador fecundo tenha de destronar, pelo protesto revolucionário, tudo o que até o presente tinha [51]
validade na ciência. Talvez possa mostrar-se aqui uma relação objetiva, segundo a qual aquilo que possibilita a ciência pode igualmente impedir a fecundidade do conhecimento científico. Trata-se de uma relação principial entre verdade e não-verdade.

Essa relação mostra-se no fato de que o mero deixar e manter o que está ali diante de nós não deixa de ser verdade, isto é, revela-o como é, mas também delineia de antemão o que a partir dali se pode perguntar com sentido e o que se pode manifestar num conhecimento progressivo. Não é possível simplesmente progredir no conhecimento, sem abrir mão de certas verdades. Não se trata de uma relação quantitativa, de tal modo que se pudesse afirmar sempre apenas um âmbito finito de nosso saber. Quando perguntamos pela verdade não está em questão apenas o fato de que, ao mesmo tempo em que reconhecemos uma verdade, a encobrimos e esquecemos, mas de que estamos sempre presos nos limites de nossa situação hermenêutica. Isso, porém, significa que não conseguimos conhecer muita coisa do que é verdadeiro, uma vez que, sem o saber, estamos sempre limitados por preconceitos. Algo como a "moda" dá-se também na práxis do trabalho científico.

Sabemos o alcance do poder e a força impositiva que tem a moda. Ora, a palavra "moda" soa terrivelmente mal no âmbito da ciência. É evidente que pretenderíamos estar por cima das exigências da moda. Porém, a pergunta é justamente esta: não pertence à natureza da própria coisa que a moda habite também a ciência? Será que o modo em que conhecemos a verdade não implica necessaria-

mente que cada passo que damos para frente nos distancia mais dos pressupostos de que partimos, os faz retornar à obscuridade do óbvio, e que justamente com isso dificulta infinitamente a suplantar esses pressupostos, experimentar outros novos, e com isso adquirir conhecimentos realmente novos? Dá-se algo como uma burocratização não somente da vida mas também das ciências. Perguntamos: Isso radica-se na natureza da própria ciência ou será uma espécie de doença cultural da ciência, semelhante a outros fenômenos patológicos de outras áreas, quando por exemplo nos admiramos dos blocos gigantescos de nossos prédios administrativos e de dependências de empresas seguradoras? Talvez radique-se na essência da própria verdade, como foi pensada primeiramente pelos gregos, e com isso também na essência de nossas possibilidades de conhecimento, como foram criadas primeiramente pela ciência grega. Como vimos acima, a ciência moderna nada mais fez do que radicalizar os pressupostos da ciência grega, decisivos para o conceito de *lógos*, enunciado e
[52] juízo. A investigação fenomenológica, marcada em nossa geração na Alemanha pelo pensamento de Husserl e Heidegger, teve por interesse dar conta dessa questão, perguntando pelas condições de verdade do enunciado que ultrapassam o âmbito do lógico. Creio que se pode dizer, por princípio, que não pode haver enunciado que seja verdadeiro de modo absoluto.

Esta tese é conhecida como o ponto de partida da autoconstrução hegeliana da razão, pela dialética. "A forma da proposição não é adequada para expressar verdades especulativas", pois a verdade é o todo. No entanto, esta crítica do enunciado e da proposição, elaborada por Hegel, está ela mesma referida a um ideal da possibilidade de enunciação total, ou seja, está referida à totalidade do processo dialético que se torna conhecido no saber absoluto. Um ideal que leva radicalmente a efeito mais uma vez o princípio grego. Não é em Hegel, mas primeiramente na perspectiva das ciências da experiência histórica, que se impõem contra Hegel, que se pode determinar realmente o limite imposto à lógica do enunciado, a partir dela mesma. Assim, também os trabalhos de Dilthey, dedicados à experiência do mundo histórico, desempenharam um papel importante no novo enfoque de Heidegger.

Se quisermos apreender um enunciado em sua verdade, não podemos levar em conta apenas o conteúdo que ele apresenta.

Todo enunciado tem uma motivação. Todo enunciado tem pressupostos que ele não enuncia. Somente quem pensa também esses pressupostos pode dimensionar realmente a verdade de um enunciado. Ora, afirmo que a última forma lógica dessa motivação de todo enunciado é a *pergunta*. Não é o juízo mas a pergunta que tem o primado na lógica, como já o testemunham historicamente o diálogo platônico e a origem dialética da lógica grega. O primado da pergunta frente ao enunciado significa, porém, que o enunciado é essencialmente resposta. Não há nenhum enunciado que não seja uma espécie de resposta. Assim, não pode haver compreensão de um enunciado, se essa não se pautar unicamente na compreensão da pergunta a que o enunciado responde. Falando assim, isso parece óbvio e todo mundo o sabe a partir de sua própria experiência de vida. Quando alguém faz uma afirmação que não compreendemos, procuramos saber como ele chegou a isto. Qual é a pergunta que ele se fez para poder formular este enunciado como resposta? E se for um enunciado que deva ser verdadeiro, então nós mesmos temos que tentar formular a pergunta em relação à qual o enunciado quer ser uma resposta. Por certo, nem sempre é fácil encontrar *a* pergunta a que o enunciado responde. E não é fácil sobretudo porque a pergunta está longe de ser um primeiro elemento simples para o qual podemos transferir-nos aleatoriamente. Isto porque toda pergunta é ela mesma uma resposta. Esta é a dialética em que nos enredamos aqui. Toda pergunta tem uma motivação. Também o seu sentido jamais pode ser plenamente encontrado nela pró- [53]
pria[4]. Aqui encontra-se realmente a raiz dos problemas, acima mencionados, do alexandrinismo que ameaçam nossa cultura científica, quando essa dificulta a originalidade do perguntar. O decisivo, aquilo que na ciência constitui a natureza do investigador é isto: ver as perguntas. Ver *perguntas* significa, porém, poder-romper com uma camada, como que fechada e impenetrável, de preconceitos herdados, que dominam todo nosso pensamento e conhecimento. O que perfaz a essência do investigador é a capacidade de ruptura que possibilita ver, assim, novas perguntas e encontrar novas respostas. Todo enunciado tem seu horizonte de sentido no fato de ter surgido de uma situação de pergunta.

---

4. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 447s, 533s, 542s.

Quando uso o conceito de "situação" nesse contexto é para indicar que a pergunta e o enunciado da ciência não passam de um caso especial de uma relação muito mais genérica, tematizada no conceito da situação. A pertença mútua de "situação" e "verdade" já foi estabelecida no pragmatismo americano. Para esse, o que realmente caracteriza a verdade é o "saber virar-se" numa situação. A fecundidade de um conhecimento comprova-se na capacidade de resolver uma situação problemática. Não creio que a guinada pragmática dessa questão seja suficiente, aqui. Isso porque, considerando como a única coisa que importa o "saber virar-se" na situação, o pragmatismo simplesmente deixa de lado todas as assim chamadas perguntas filosóficas e metafísicas, porque a única coisa que importa é "saber virar-se" na situação. Para se avançar então seria necessário recusar todo lastro dogmático da tradição. Isso parece-me ser uma evasiva. O primado da pergunta por mim indicado não é um primado pragmático. E tampouco a resposta verdadeira está ligada ao critério das conseqüências da ação. E, no entanto, o pragmatismo tem razão em afirmar que é preciso ultrapassar a relação formal, colocando a pergunta como o sentido do enunciado. Encontramos o fenômeno inter-humano da pergunta em sua concreção plena, quando deixamos de lado a relação teórica entre pergunta e resposta, que perfaz a ciência, e refletimos sobre as situações nominais em que as pessoas são chamadas e interrogadas e interrogam a si próprias. Ali fica claro que a essência do enunciado experimenta em si uma ampliação. Não apenas que o enunciado sempre seja uma resposta, e sempre remeta a uma pergunta, mas que, em seu caráter enunciativo comum, tanto a pergunta quanto a resposta têm uma função hermenêutica. Ambas são *interpelação*. Isto não diz simplesmente que algo de nosso universo comum sempre se insere no conteúdo de nossos enunciados. O que não deixa de ser verdade. Todavia, a questão aqui não é essa. A questão é de que só há verdade no enunciado, à medida que este é interpelação.
[54] O horizonte da situação, que perfaz a verdade de um enunciado, inclui nele aquele a quem se diz algo com o enunciado.

A moderna filosofia da existência tirou esta conclusão com muita consciência. Lembro a filosofia da comunicação de Jasper, cujo ponto nuclear é que o teor coercitivo da ciência acaba onde se

alcançam as verdadeiras perguntas da existência humana, a finitude, a historicidade, a culpa, a morte, numa palavra, as assim chamadas "situações limites". Aqui, a comunicação já não é mais a transmissão de conhecimentos por meio de demonstrações coercitivas, mas uma espécie de *commercium* de existência para existência. Quem fala é também, por sua vez, interpelado, respondendo como um eu a um tu, porque ele próprio é um tu para o seu tu. Não me parece suficiente cunhar um conceito de verdade existencial como oposição ao conceito de verdade da ciência, que é anônimo, geral e coercitivo. Na verdade, por trás dessa ligação da verdade com a possível existência, aguçada por Jasper, encontra-se um problema filosófico comum.

Foi aqui que a questão da essência da verdade, colocada por Heidegger, realmente ultrapassou o âmbito da problemática da subjetividade. Seu pensamento percorreu o caminho desde o "instrumento", passando pela "obra" e chegando à "coisa", um caminho que ultrapassou amplamente a questão da ciência e inclusive a das ciências históricas. É tempo de não esquecermos que a historicidade do ser vige mesmo onde a pre-sença (*Dasein*) tem consciência de si e onde se comporta historicamente como ciência. A hermenêutica das ciências históricas, desenvolvida desde Schleiermacher até Dilthey no romantismo e na escola histórica, assume uma tarefa totalmente nova, quando na esteira de Heidegger busca se desprender da problemática da subjetividade. O único e pioneiro nessa linha foi Hans Lipps, cuja lógica hermenêutica[5], mesmo não oferecendo uma verdadeira hermenêutica, libera com êxito a vinculabilidade da linguagem do nivelamento lógico.

O fato de, como foi dito acima, todo enunciado ter seu horizonte situacional e sua função interpelativa, constitui apenas a base para a conclusão posterior, segundo a qual a historicidade de todos os enunciados enraíza-se na finitude fundamental de nosso ser. O fato de um enunciado ser mais do que a mera atualização de um estado de coisas prejacente significa sobretudo que ele pertence ao todo de uma existência histórica, sendo simultâneo com tudo que nela pode

5. Cf. H. Lipps, "Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik", *Werke*, vol. 2, Frankfurt, 1976 (1ª ed. 1938).

estar presente. Se quisermos compreender frases transmitidas pela tradição, lançamos mão de reflexões históricas, a partir das quais deve-se explicitar onde e como estas frases foram ditas, qual seu verda-
[55] deiro pano de fundo motivacional e seu verdadeiro sentido. Se quisermos pois atualizar uma frase enquanto tal, devemos atualizar também o seu horizonte histórico. Isso, porém, não será suficiente para descrever o que realmente fazemos, pois o nosso comportamento frente à tradição não se contenta com o fato de querermos compreendê-la, mediando seu sentido pela reconstrução histórica. Isso pode muito bem ser feito pelo filólogo. Mas mesmo o filólogo poderia reconhecer que aquilo que ele na verdade faz é mais do que isto. Se a Antigüidade não tivesse sido clássica, ou seja, exemplar para todo dizer, pensar e poetar, não haveria nenhuma filologia clássica. Mas para toda e qualquer outra filologia vale o fato de que nela está atuando o fascínio pelo outro, pelo estranho ou pelo distante que se nos revela. A verdadeira filologia não é apenas história, e isso porque a própria história é na verdade uma *ratio philosophandi*, um caminho para conhecer a verdade. Quem empreende um estudo histórico acaba sempre codeterminado pelo fato de ele próprio experimentar a história. Por isso, porque a atualidade nos determina, a história acaba sempre sendo escrita de novo. Não se trata somente de reconstrução, de simultaneização do passado. O verdadeiro enigma e problema da compreensão é o fato de que aquilo que se fez simultâneo já era sempre simultâneo conosco, como algo que se queria verdadeiro. O que parece ser uma mera reconstrução do sentido passado funde-se com o que nos interpela imediatamente como verdadeiro. Creio que esta é uma das correções mais importantes que devemos fazer com referência à nossa autoconcepção da consciência histórica: mostrar que a simultaneidade é um problema sumamente dialético. O conhecimento histórico jamais é mera atualização. Mas também a compreensão não é mera reconstrução de uma configuração de sentido, interpretação consciente de uma produção inconsciente. O compreender recíproco significa, antes, entender-se sobre algo. Correspondentemente, compreender o passado significa ouvi-lo no que ele tem a nos dizer como válido. O primado da pergunta em relação ao enunciado significa, para a hermenêutica, que toda pergunta que nós compreendemos, nós mesmos temos que fazê-la. A fusão do horizonte do presente com o horizonte do passado é assunto das ciências his-

tóricas do espírito. Com isso, porém, elas realizam apenas aquilo que já sempre fazemos à medida que existimos.

Empreguei o conceito de simultaneidade para possibilitar um modo de aplicação desse conceito, que se nos tornou evidente através de Kierkegaard. Foi ele quem caracterizou a verdade do anúncio cristão como "simultaneidade". Para ele a verdadeira tarefa do ser cristão apresentava-se como a subsunção da distância do passado pela simultaneidade. Aquilo que, em versão teológica, Kierkegaard formulou como paradoxo vale, quanto ao objeto, para toda nossa relação com a tradição e o passado. Creio que a [56]
linguagem desempenha a função de uma síntese constante entre o horizonte do passado e o do presente. Compreendemo-nos uns aos outros, à medida que conversamos, também quando nos desentendemos, e por fim, à medida que utilizamos as palavras que expõem diante de nós, compartilhadas, as coisas por elas referidas. A linguagem tem sua própria historicidade. Cada um de nós tem sua própria linguagem. Não existe, em absoluto, o problema de uma linguagem comum para todos. Existe apenas a maravilha de que, apesar de termos todos uma linguagem diferente, podemos nos compreender além dos limites dos indivíduos, dos povos e dos tempos. Essa maravilha não pode certamente ser dissociada do fato de que também as coisas, sobre que falamos, apresentam-se diante de nós como algo comum, quando falamos sobre elas. O modo de ser de uma coisa só se expressa quando falamos sobre ela. O que entendemos por verdade – revelação, desocultação das coisas – tem, portanto, sua própria temporalidade e historicidade. Em todo o nosso esforço por alcançar a verdade, descobrimos admirados que não podemos dizer a verdade sem interpelação e sem resposta e assim sem o caráter comum do consenso obtido. O mais admirável, porém, na essência da linguagem e do diálogo é que eu próprio não estou ligado ao que penso quando falo com outras pessoas sobre algo, e que nenhum de nós abarca toda a verdade em seu pensar, mas que a verdade no seu todo, no entanto, pode abarcar a todos nós em nosso pensar individual. Uma hermenêutica adequada à nossa existência histórica deveria assumir a tarefa de desenvolver as relações semânticas entre linguagem e diálogo, que nos atingem e ultrapassam.

[57] **5. Sobre o círculo da compreensão (1959)**

A regra hermenêutica, segundo a qual devemos compreender o todo a partir do singular e o singular a partir do todo, provém da retórica antiga e foi transferido, pela hermenêutica moderna, da arte de falar para a arte de compreender. Em ambos os casos, estamos às voltas com uma relação circular prévia. A antecipação de sentido, que comporta o todo, ganha uma compreensão explícita através do fato de as partes, determinadas pelo todo, determinarem por seu lado esse mesmo todo.

Conhecemos isso pelo aprendizado de línguas estrangeiras. Ali aprendemos que precisamos "construir" uma frase, antes de procurar compreender suas partes singulares em sua significação dentro da linguagem. O próprio processo da construção, no entanto, já está dirigido por uma expectativa de sentido que provém do contexto anterior. É claro que essa expectativa deve ser corrigida quando o texto o exige. Isso significa que a expectativa sofre uma outra determinação e que o texto se conjuga na unidade de um pensamento, a partir de uma outra expectativa de sentido. Dessa forma, o movimento da compreensão transcorre sempre do todo para a parte e, desta, de volta para o todo. A tarefa é ampliar, em círculos concêntricos, a unidade do sentido compreendido. O critério que cada vez se há de empregar para constatar a justeza da compreensão é a concordância de todas as partes singulares com o todo. A falta dessa concordância significa o fracasso da compreensão.

Schleiermacher diferenciou esse círculo hermenêutico da parte e do todo, tanto no seu aspecto objetivo quanto subjetivo. Assim como a palavra singular pertence ao contexto da frase, também o texto singular pertence ao contexto da obra de seu autor, e este ao todo do respectivo gênero literário ou da respectiva literatura. Por outro lado, enquanto manifestação de um momento criador, o mesmo texto pertence ao todo da vida espiritual de seu autor. A compreensão só pode realizar-se a cada vez neste todo objetivo ou subjetivo. Com base nessa teoria, Dilthey vai falar de "estrutura" e de "centralização num ponto médio", a partir de onde se dá a compreensão do todo. Com isso, ele transfere para o mundo histórico o

que, de há muito, é um princípio fundamental de toda interpreta- [58]
ção: que é preciso compreender um texto a partir de si próprio.

A questão que fica, porém, é se assim o movimento circular da compreensão foi compreendido adequadamente. Pode-se deixar de lado aquilo que Schleiermacher desenvolveu como interpretação subjetiva. Quando procuramos compreender um texto, não nos transferimos para a estrutura espiritual do autor, mas desde que se possa falar de transferência, transferimo-nos para seu pensamento. Isso significa, porém, que procuramos deixar e fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. Se quisermos compreender, buscaremos reforçar ainda mais seus argumentos. Na conversação e ainda mais na compreensão do escrito movemo-nos numa dimensão de sentido compreensível em si mesmo que como tal não motiva nenhum retorno à subjetividade do outro. É tarefa da hermenêutica esclarecer o milagre da compreensão, que não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas participação num sentido comum.

Mas também o lado objetivo desse círculo, tal como o descreve Schleiermacher, não atinge o cerne do problema. O objetivo de todo entendimento e compreensão é o acordo quanto à coisa. Dessa forma, a hermenêutica teve, desde sempre, a tarefa de suprir a falta de acordo ou de restabelecer o acordo, quando perturbado. A história da hermenêutica comprova isso. Por exemplo, quando Santo Agostinho afirma que o Antigo Testamento deve ser mediado pela mensagem cristã, ou quando o protestantismo primitivo se via colocado diante do mesmo problema, ou finalmente na época do Iluminismo, onde, na vontade de alcançar a "compreensão plena" de um texto somente pelas vias da interpretação histórica, tinha-se quase que renunciar ao acordo. Trata-se, pois, de algo qualitativamente novo, quando o romantismo e Schleiermacher, criando uma consciência histórica com alcance universal, já não dão mais valor à figura vinculante da tradição, da qual procedem e na qual estão postados, como uma base sólida para todo esforço hermenêutico. Um dos precursores imediatos de Schleiermacher, o filólogo Friedrich Ast, compreendeu o conteúdo fundamental da tarefa hermenêutica, ao reivindicar para ela o restabelecimento do acordo entre Antigüidade e Cristianismo, entre uma verdadeira antigüidade, vista de modo novo, e a tradição cristã. Frente ao *Ilumi-*

nismo, isso é algo totalmente novo, à medida que agora já não se trata mais de uma mediação entre a autoridade da tradição, por um lado, e a razão natural, por outro, mas da mediação de dois elementos da tradição, ambos vindos à consciência pelo Iluminismo, que impõe a tarefa de sua reconciliação.

[59] Penso que essa teoria da unidade entre Antigüidade e Cristianismo afirma um momento de verdade do fenômeno hermenêutico, que Schleiermacher e seus seguidores não conferiram o devido valor. Em virtude de sua energia especulativa, Ast evitou procurar na história o mero passado e deixar de lado a verdade do presente. A hermenêutica que provém de Schleiermacher aparece, nesse pano de fundo, como um achatamento em nível do metodológico.

Isso se mostra com clareza ainda maior quando observamos a hermenêutica à luz do questionamento desenvolvido por Heidegger. A partir da análise da existência de Heidegger, a estrutura circular da compreensão recupera sua significação de conteúdo. Heidegger escreve: "O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, de certo, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos ingênuos e 'chutes'. Ela deve, na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas"[6].

O que Heidegger diz aqui não é de imediato uma exigência da práxis da compreensão. Ele descreve a forma de realização da própria interpretação compreensiva. O ponto culminante da reflexão hermenêutica de Heidegger não se encontra na demonstração de que há um círculo, mas antes no fato de esse círculo possuir um sentido ontológico positivo. A descrição como tal torna-se evidente para todo intérprete que saiba o que faz[7]. Toda interpretação correta deve guardar-se da arbitrariedade dos "chutes" e do caráter limi-

6. *Ser e tempo*, vol. I, Petrópolis, Vozes, 1989, p. 210.

7. Cf., por exemplo, a descrição de E. Staiger, que concorda que esta idéia, *in*: *Die Kunst der Interpretation*, p. 11s.

tado de hábitos mentais inadvertidos, de maneira a voltar-se "para as coisas elas mesmas" (que para os filólogos são textos com sentido, que por seu turno tratam novamente de coisas).

Segundo o que foi descrito, deixar-se determinar pelas coisas elas mesmas não é uma atitude "de valentia", tomada de uma vez por todas, mas é realmente "a primeira, única e última tarefa". Pois é importante manter o olhar firme para as coisas elas mesmas, até superar completamente as errâncias que atingem o processo do intérprete, a partir de sua própria posição. Quem quiser compreender um texto deverá sempre realizar um projeto. Ele projeta de antemão um sentido do todo, tão logo se mostre um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido somente se mostra porque lemos o texto já sempre com certas expectativas, na perspectiva de um determinado sentido. A compreensão daquilo que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que sofre uma constante revisão à medida que aprofunda e amplia o sentido do texto. [60]

Essa descrição é, de certo, um resumo grosseiro: o processo descrito por Heidegger de que cada revisão do projeto prévio pode lançar um outro projeto de sentido; que projetos conflitantes podem posicionar-se lado a lado na elaboração, até que se confirme de modo mais unívoco a unidade de sentido; que a interpretação começa com conceitos prévios substituídos depois por conceitos mais adequados. Em suma, esse constante projetar de novo é o que perfaz o movimento semântico de compreender e de interpretar. Quem procura compreender está sujeito a errar por causa das opiniões prévias, que não se confirmam nas coisas elas mesmas. Dessa forma, a constante tarefa do compreender consiste em elaborar projetos corretos, adequados às coisas, isto é, ousar hipóteses que só devem ser confirmadas "nas coisas elas mesmas". Aqui não há outra "objetividade" além da elaboração da opinião prévia a ser confirmada. Faz sentido afirmar que o intérprete não vai diretamente ao "texto", a partir da opinião prévia pronta e instalada nele. Ao contrário, põe à prova, de maneira expressa, a opinião prévia instalada nele a fim de comprovar sua legitimidade, o que significa, sua origem e sua validade.

Essa exigência fundamental deve ser pensada como a radicalização de um procedimento que, na verdade, estamos constante-

mente empregando. Aqui não cabe a restrição, segundo a qual ao ouvir alguém ou fazer uma leitura não podemos ter nenhuma opinião prévia em relação ao conteúdo, devendo esquecer todas as opiniões próprias. Ao contrário, quando se abre espaço para a opinião do outro ou do texto, isso sempre já pressupõe a relação dessa opinião com o conjunto das opiniões próprias e vice-versa. É verdade que as opiniões representam a movimentação de uma multiplicidade de possibilidades. Dentro dessa multiplicidade do passível de opinião, isto é, dentro daquilo que um leitor pode encontrar e esperar encontrar de significativo, nem tudo é possível, e todo aquele que não leva em conta o que o outro realmente diz acabará por não poder integrá-lo à própria expectativa múltipla de sentido. Dessa forma, há aqui também um critério. A tarefa hermenêutica transforma-se assim, espontaneamente, num questionamento voltado para as coisas elas mesmas que sempre a codetermina. Com isso, a empresa hermenêutica alcança uma base sólida. Quem quiser compreender não pode de antemão abandonar-se cegamente à casualidade das próprias opiniões, para em conseqüência e de maneira cada vez mais obstinada não dar ouvidos à opinião do texto, até que esta opinião não mais se deixe ouvir, impedindo a compreensão presumida. Quem quiser compreender um texto está, ao contrário, disposto a deixar que ele diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve ser de antemão receptiva à alteridade do texto. Essa receptividade não pressupõe, no
[61] entanto, uma "neutralidade" quanto à coisa, nem um anulamento de si mesmo, incluindo a apropriação seletiva das próprias opiniões e preconceitos. Há que se ter consciência dos próprios pressupostos a fim de que o texto se apresente a si mesmo em sua alteridade, de modo a possibilitar o exercício de sua verdade objetiva contra a opinião própria.

Heidegger empreendeu uma descrição fenomenológica plenamente correta ao revelar a estrutura prévia da compreensão na presumida "leitura" daquilo que "está ali". Ele também deu um exemplo de que dali surge uma tarefa. Em *Ser e tempo*, concretizou na questão pelo ser o enunciado universal, elevado a um problema hermenêutico (cf. *Ser e tempo*, vol. II, p. 104s). Para explicitar a situação hermenêutica da pergunta pelo ser segundo a posição prévia, visão prévia e concepção prévia, examinou criticamente a questão por ele dirigida à metafísica, em momentos decisivos da história da metafísica. Com isso, acabou fazendo o que a consciência histórico-hermenêutica exige para todos os casos. Uma compreensão efetuada com consciência metodológica não buscará simplesmente confirmar suas antecipações, mas tomar consciência delas, a fim de controlá-las e com isso alcançar a compreensão correta a partir das coisas elas mesmas. É o que pensa Heidegger, quando exige que na elaboração da posição prévia, visão prévia e concepção prévia se "assegure" o tema científico a partir das coisas elas mesmas.

Na analítica de Heidegger, portanto, o círculo hermenêutico ganha uma significação totalmente nova. A estrutura circular da compreensão manteve-se, na teoria que nos precedeu, sempre nos quadros de uma relação formal entre o individual e o todo ou de seu reflexo subjetivo: a antecipação divinatória do todo e sua explicitação conseqüente no caso singular. Segundo esta teoria, portanto, o movimento circular oscilava no texto e acabava suspenso com sua completa compreensão. A teoria da compreensão culminava num ato divinatório que se transferia totalmente ao autor e, a partir dali, procura dissolver tudo que é estranho ou causava estranheza no texto. Heidegger, pelo contrário, reconhece que a compreensão do texto permanece sempre determinada pelo movimento pré-apreensivo da compreensão prévia. O que Heidegger descreve dessa forma não é outra coisa do que a tarefa de concretização da consciência histórica. Junto com essa concretização, exige-se tomar consciência das próprias opiniões prévias e preconceitos e realizar a compreensão guiada pela consciência histórica, de forma que a apreensão da alteridade histórica e o emprego que ali se faz dos métodos históricos não consista simplesmente em deduzir o que a ela se atribuiu de antemão.

O sentido fundamental do círculo entre o todo e a parte, base para toda compreensão, pelo que me parece, precisa ser completado por uma outra determinação, que chamo de "concepção prévia da perfeição". Com isso, estamos formulando uma pressuposição [62]
que guia todo compreender. Significa que só é compreensível aquilo que realmente apresenta uma unidade de sentido completa. Pressupomos essa completude, por exemplo, quando lemos um

texto. Somente quando esta pressuposição se mostra inverificável, isto é, quando o texto se torna incompreensível, é que a questionamos e duvidamos, por exemplo, da transmissão e procuramos corrigi-la. Aqui podemos deixar de lado as regras que seguimos na execução dessas reflexões de crítica de texto. Importa neste caso que para o seu emprego a legitimação não pode se desvincular da compreensão do conteúdo do texto.

A concepção prévia da completude, que guia toda nossa compreensão, mostra-se ela mesma cada vez determinada por um conteúdo. Não está pressuposta apenas uma unidade de sentido imanente, que direciona o leitor, também o entendimento do leitor está sendo constantemente guiado por expectativas de sentido transcendentes, que brotam da relação com a verdade do que se tem em mente. Quem recebe uma carta compreende suas notícias, vendo imediatamente as coisas como as viu o remetente, ou seja, considera verdadeiro o que o outro escreveu, sem procurar, por exemplo, compreender a opinião do remetente sobre o assunto. Assim também nós compreendemos os textos transmitidos a partir de expectativas de sentido, extraídas de nossa própria relação para com a coisa. E assim como acreditamos nas notícias transmitidas por um repórter, porque ele esteve no local ou porque ele está mais a par do assunto, também frente a um texto que nos é transmitido, estamos fundamentalmente abertos à possibilidade de que ele está melhor informado do que a nossa opinião prévia o pretenderia. É só com o fracasso da tentativa de tomar por verdadeiro o que é dito que surge a pretensão de "compreender" - psicológica ou historicamente - o texto como a opinião de um outro[8]. O preconceito da completude implica portanto não só que um texto deva expressar plenamente sua opinião, como também que aquilo que diz é a verdade completa. Compreender significa primeiramente entender-se na coisa e, só em segundo lugar, apartar e compreender a opinião do outro como tal. A primeira de todas as condições hermenêuticas permanece sendo, assim, a compreensão da coisa, o ter de haver-se com a mesma coisa. A partir disto, determina-se o que se pode realizar como sentido unitário e com isso o emprego da concepção prévia da completude. Assim completa-se o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico pela comunhão de preconceitos fundamentais e sustentadores. A hermenêutica deve partir do fato de que quem quer compreender está ligado à coisa que vem à fala na tradição, [63]
mantendo ou adquirindo um vínculo com a tradição a partir de onde fala o texto transmitido. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar ligada a esta coisa, nos moldes de uma unanimidade inquestionável e óbvia, como no caso da continuidade ininterrupta de uma tradição. Dá-se realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, sobre a qual baseia-se a tarefa da hermenêutica. Esta não deve, porém, ser compreendida psicologicamente como fez Schleiermacher, como o espaço que abriga o mistério da individualidade. Deve ser compreendida de modo verdadeiramente hermenêutico, isto é, na perspectiva de algo dito: a linguagem com que a tradição nos interpela, a saga que ela nos conta. A posição que, para nós, a tradição ocupa entre estranheza e familiaridade, é portanto o *Entre*, entre a objetividade distante, referida pela história, e a pertença a uma tradição. Nesse *Entre* situa-se o verdadeiro local da hermenêutica.

Desse posto intermediário em que se posiciona a hermenêutica, segue-se que o seu núcleo é exatamente o que até o presente havia sido deixado completamente à margem pela hermenêutica: a distância temporal e seu significado para a compreensão. O tempo não é primeiramente um abismo que se deve ultrapassar porque separa e distancia. É na verdade o fundamento sustentador do acontecer, onde se enraíza a compreensão atual. Desse modo, a distância temporal não é algo que deva ser superado. A pressuposição ingênua do historicismo era a exigência de se transferir para o espírito da época, de se pensar com os conceitos e representações da época e não com os próprios e, desse modo, forçar uma passagem para a objetividade histórica.

Na verdade, o que importa é reconhecer a distância temporal como uma possibilidade positiva e produtiva da compreensão. Esta distância é preenchida pela continuidade da origem e da tradição, em

8. Numa conferência no congresso de Veneza, em 1958, tentei mostrar que também o juízo estético - assim como o juízo histórico - possui um caráter secundário e acaba confirmando a "concepção prévia da completude" (agora em D. Henrich, H.R. Jauss (ed.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt, 1982, p. 59-69).

cuja luz se nos mostra tudo que nos é transmitido. Nesse ponto, cabe falar de uma autêntica produtividade do acontecer. Todos sabemos da impotência de nosso juízo, quando a distância temporal não nos confiou critérios seguros. Emitir um juízo sobre a arte atual, portanto, comporta um caráter de extrema insegurança para a consciência científica. Para aproximar-nos dessas criações servimo-nos de preconceitos não controláveis, que podem fornecer-lhes uma ressonância exacerbada, sem conformidade com seu verdadeiro conteúdo e com sua verdadeira significação. Apenas a morte de todas essas relações atuais permite mostrar sua configuração própria, possibilitando a compreensão do que nelas se diz e reivindicar um caráter comum vinculante. No mais, a decantação do sentido verdadeiro de um texto ou de uma obra de arte é um processo infinito. A distância temporal, que produz
[64] esta decantação, está em constante movimento e ampliação, e este é o lado produtivo que ela oferece à compreensão. Deixa morrer os preconceitos de natureza particular e permite o surgimento daqueles que possibilitam uma verdadeira compreensão.

Muitas vezes, a distância temporal[9] pode resolver a tarefa propriamente crítica da hermenêutica, distinguir os verdadeiros preconceitos dos falsos. A consciência formada hermeneuticamente incluirá, por isso, uma consciência histórica. Terá de tomar consciência dos preconceitos que regem a compreensão, a fim de que a tradição se destaque e se imponha como uma opinião diversa. Para se destacar um preconceito, como tal, é necessário certamente suspender-lhe a validade; pois, à medida que continuamos determinados por um preconceito, não temos conhecimento dele e nem o pensamos como um juízo. Desta forma, não conseguirei colocar um preconceito no aberto, diante de mim, enquanto este estiver constante e inadvertidamente em jogo, mas somente quando, por assim dizer, ele é incitado. O que permite incitá-lo, desta forma, é o encontro com a tradição, uma vez que aquilo que provoca a compreensão já deve ter se imposto em sua alteridade. O primeiro elemento com que se inicia a compreensão é o fato de que algo nos interpela. É a primeira de todas as condições hermenêuticas. Agora vemos o que se exige para isso: uma suspensão fundamental dos próprios preconceitos.

9. Sobre essa mudança do texto original, cf. *Verdade e método,* vol. I, p. 447.

Toda suspensão de juízos, porém, começando pelos preconceitos, logicamente falando, possui a estrutura da *pergunta.*

A essência da pergunta é colocar possibilidades e mantê-las em aberto. Mas, frente ao que diz uma outra pessoa ou um texto, se for preciso questionar algum preconceito, isto não significa que ele simplesmente seja colocado de lado e que o outro ou a outra pessoa se imponha imediatamente e ocupe seu lugar. Esta é, antes, a ingenuidade do objetivismo histórico que adota essa exclusão de si mesmo. Na verdade, o preconceito próprio só entra realmente em jogo quando ele está em jogo, ou seja, quando está em questão. É só na medida em que esse preconceito se exerce que ele entrará em jogo com o outro, e isto de tal forma que também este pode se exercer.

A ingenuidade do que chamamos de historicismo consiste em que, evitando esse tipo de reflexão e confiando em sua metodologia, acaba por esquecer sua própria historicidade. O que cabe reivindicar aqui é a passagem de um pensamento histórico mal compreendido a um pensamento histórico melhor compreendido. Um pensar verdadeiramente histórico deve pensar também sua própria historicidade. Somente assim deixará de perseguir a quimera de um objeto histórico, que é o tema de uma investigação progressiva, mas para aprender a reconhecer no objeto o outro de si próprio e com isso tanto um quanto o outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade de um e outro, uma relação que [65]
compreende tanto a realidade da história quanto a realidade da compreensão histórica. Uma hermenêutica adequada e correta teria de demonstrar na compreensão essa realidade própria da história. Chamo de "história efeitual" o que corresponde a essa exigência. Compreender é um processo histórico-efeitual, e se poderia demonstrar que é na linguagem própria a toda compreensão que o acontecimento hermenêutico traça seu caminho.

6. A natureza da coisa (*Sache* = coisa em questão) e a linguagem das coisas (*Dinge*) (1960) [66]

Como objeto de análise, expomos a seguir duas expressões, que aparentemente significam o mesmo, com a intenção de tornar

patente uma convergência da coisa (*sachliche*) que domina a filosofia de hoje, apesar de toda diversidade dos pontos de partida e dos ideais metodológicos. À medida que indicamos a tensão de um problema naquilo que tem a aparência de ser o mesmo, surge imediatamente a força de atuação do mesmo impulso naquilo que se reconhece em sua diferença. Isso não se deixa entrever de imediato no uso da linguagem, já que parece testemunhar a possibilidade de uma completa permuta dessas duas expressões. Dizemos, por exemplo: "isto está na natureza da coisa (*Sache*)", mas dizemos também "as coisas (*Dinge*) falam por si próprias" ou "as coisas falam uma linguagem inequívoca". Em ambos os casos, trata-se de uma espécie de fórmula de asseveração, que não fornece as razões porque consideramos algo como verdadeiro, pretendendo, ao contrário, descartar a necessidade de uma fundamentação ulterior. Mesmo os dois conceitos utilizados nessas expressões – coisa (*Sache*) e coisa (*Ding*) – parecem dizer o mesmo. Ambos os termos parecem referir-se a algo indeterminado. Assim, quando falamos de "natureza" da coisa (*Sache*) ou de "linguagem" das coisas, também essas expressões têm algo em comum, a saber: negam de modo polêmico tanto a arbitrariedade agressiva no trato com as coisas, quanto em especial o simples ter em mente, as suposições ou afirmações inconseqüentes sobre a coisa (*Sache*), a arbitrariedade das negações ou a obstinação nas opiniões pessoais.

Olhando, porém, mais de perto e adentrando as diferenças secretas do uso da linguagem, desfaz-se a aparência de total permutabilidade. O conceito da coisa (*Sache*) caracteriza-se sobretudo pelo conceito oposto de pessoa. O sentido dessa contradição entre coisa (*Sache*) e pessoa reside originariamente na clara precedência da pessoa sobre a coisa (*Sache*). A pessoa aparece como algo que se deve honrar em seu próprio ser, a coisa (*Sache*), pelo contrário,
[67] como o que é útil, como algo que está inteiramente ao nosso dispor. Deparando-nos agora com a expressão "a natureza da coisa" (*Sache*), o ponto central é que também isto que nos é útil e está ao nosso dispor, na verdade, tem em si próprio um ser, em virtude do qual pode opor resistência, a partir de sua própria natureza, ao uso impróprio. Dito positivamente: prescreve um comportamento determinado em conformidade com a coisa (*Sache*). Com isso, porém, inverte-se a precedência da pessoa frente à coisa (*Sache*). Contrariamente à flexibilidade com que as pessoas adaptam-se umas às outras, a natureza da coisa (*Sache*) apresenta-se como um dado inalterável, que se deve levar em conta. Dessa forma, o conceito da coisa (*Sache*) recebe uma ênfase própria, exigindo uma dedicação sem reservas e até mesmo que se deixe de lado toda e qualquer consideração para com as pessoas.

Surge aqui a máxima da objetividade (*Sachlichkeit*), conhecida também como a reflexão da filosofia, a partir da famosa frase de Bacon, que Kant escolheu como lema de sua *Crítica da razão pura*: *De nobis ipsis silemus, de re autem quae agitur...*[10]

Entre os clássicos do pensamento filosófico, Hegel é um dos maiores defensores dessa objetividade (*Sachlichkeit*). Fala sobre a ação da coisa e caracteriza a verdadeira especulação filosófica pelo fato de que na objetividade (*Sachlichkeit*) estaria atuando a própria coisa (*Sache*) e não o capricho livre das idéias que nos ocorrem, isto é, de nosso comportamento reflexivo para com a coisa (*Sache*). Também a conhecida máxima fenomenológica "para as coisas elas mesmas", que cunhou uma nova atitude de investigação filosófica no princípio do século, tem em mente algo parecido. O que a análise fenomenológica quis colocar a descoberto foram as pressuposições incontroladas das construções e teorias inadequadas, preconceituosas e arbitrárias, demonstrando sua ilegitimidade pela análise imparcial.

O conceito de coisa (*Sache*) não traduz apenas o conceito jurídico romano de *res*; a palavra alemã *Sache* (coisa) e seu significado assumem sobretudo o que expressa a palavra latina *causa*. No uso da língua alemã, a palavra *Sache* significa em primeiro lugar *causa*, isto é, a coisa (*Sache*) litigada, que está em questão. Originalmente é a coisa que se coloca no centro entre as partes litigantes, porque ainda não se tendo sentenciado sobre ela há que se tomar uma decisão. A coisa (*Sache*) precisa ser protegida contra a apoderação particular de uma ou de outra parte. Nesse contexto, objetividade (*Sachlichkeit*) significa o oposto, a parcialidade, isto é, o

10. A respeito de nós mesmo calamos, mas da coisa de que se trata...

contrário do abuso do direito para fins particulares. O conceito jurídico "a natureza da coisa (*Sache*)" não significa, por certo, uma coisa (*Sache*) disputada entre as partes, mas os limites colocados ao arbítrio pelo legislador, na imposição da lei ou na interpretação jurídica da mesma. O apelo à natureza da coisa (*Sache*) refere-se a
[68] uma ordenação livre do arbítrio humano e quer fazer prevalecer o espírito vivo da justiça mesmo contra a literalidade da lei. Também aqui, portanto, a natureza da coisa (*Sache*) é algo que se faz valer, algo que temos que respeitar.

Perseguindo, por outro lado, o significado da expressão "a linguagem das coisas", seguimos aparentemente uma direção muito parecida. Também a linguagem das coisas é algo a que não ouvimos suficientemente e que deveríamos escutar melhor. Essa expressão tem certo tom polêmico. Expressa que, em geral, não estamos preparados para ouvir as coisas no seu ser próprio, já que estão submetidas ao cálculo do homem e ao seu domínio da natureza pela racionalidade da ciência. Num mundo que se torna cada vez mais técnico, falar de dignidade das coisas torna-se algo cada vez mais incompreensível. Elas estão desaparecendo, e somente o poeta ainda lhes resguarda uma última fidelidade. Mas o fato de ainda se poder falar de uma linguagem das coisas nos lembra que, na verdade, as coisas não são um material que se usa e consome, não são um instrumento que se utiliza e coloca de lado, mas algo que tem consistência em si e que "é impelido para o nada" (Heidegger). O arbítrio da vontade manipuladora do homem é que desconsidera seu ser próprio, interior. Esse ser é como uma linguagem que se deve ouvir[11]. A expressão "a linguagem das coisas" não é portanto uma verdade mitológico-poética, apenas verificável pelo mago Merlin ou o iniciado no espírito dos contos. O que se evoca nessa expressão é a recordação, latente em todos nós, do ser próprio das coisas, que podem sempre ainda ser o que são.

De fato, ambas as expressões, dizem, portanto e em certo sentido, o mesmo – e algo verdadeiro. Expressões não são só o ele-

11. Em meus comentários à conferência sobre a obra de arte, de Heidegger, publicados como caderno publicitário em 1960, sublinhei isso como o ponto de partida sistemático para os trabalhos posteriores de Heidegger (agora, em "Heideggers Wege", Tubinga, 1983, p. 81-93; *in*: *Ges. Werke*, vol. 3).

mento morto de um exercício de linguagem que se tornou impróprio. São também a herança de um espírito comum, que podem revelar novamente elementos comuns quando compreendidas corretamente e investigadas em sua riqueza significativa interna. Assim, o exame das expressões analisadas aqui nos ensina que, em certo sentido, elas dizem a mesma coisa, ou seja, algo que deve ser sempre recordado frente ao poderio particularista da arbitrariedade. Mas isto ainda não é tudo. Embora os conceitos "a natureza da coisa (*Sache*)" e "a linguagem das coisas" possam ser empregados de modo quase permutável e se caracterizem pela sua contraposição comum, nessa comunidade esconde-se uma diferença que não é casual. A tarefa filosófica que se impõe nesse contexto é trazer à luz [69]
essa tensão experimentada nos subtons secretos de ambas as expressões. Quero mostrar que é essa tensão marca a situação problemática comum a todos nós e é dela que se encarrega a filosofia de nossos dias.

A consciência filosófica reúne no conceito "a natureza da coisa (*Sache*)" uma resistência, sentida a partir de diversas vertentes, contra o idealismo filosófico e especialmente contra a forma neokantiana, que revitalizou esse idealismo na segunda metade do século XIX. Essa continuação de Kant que a ele se refere para transformá-lo em expoente da fé no progresso e em orgulho da ciência de sua época, no fundo, não conseguiu empreender coisa alguma com o conceito de "coisa-em-si". Apesar da refutação explícita do idealismo metafísico dos seguidores de Kant, não mais se observou o dualismo kantiano de coisa-em-si e fenômeno. Foi só pela reinterpretação do pensamento de Kant que se pôde adaptar o sentido literal de Kant às convicções próprias, tornadas óbvias, em conseqüência das quais o idealismo viria a significar a total determinação do objeto pelo conhecimento. Compreendeu-se, assim, a coisa-em-si como mera finalidade de uma tarefa progressiva e infinita de determinação. O próprio Husserl, que contrariamente ao neokantianismo partiu mais da experiência cotidiana do que do fato da ciência, procurou dar à teoria da coisa-em-si uma identidade fenomenológica, admitindo que os diversos matizes da coisa percebida formam o *continuum* de uma experiência. A teoria da coisa-em-si não pôde ser referida a outra coisa além dessa constante transferibilidade de um aspecto da coisa para os outros, que pos-

sibilita o contexto unitário de nossa experiência. Também Husserl, portanto, acabou compreendendo a idéia da coisa-em-si a partir da idéia do progresso de nosso conhecimento, o qual tem a sua demonstração última na investigação da ciência.

No âmbito da filosofia moral, certamente não há nada parecido. Isto porque a partir de Rousseau e Kant não foi mais possível admitir uma perfectibilidade moral do gênero humano. No entanto, a crítica fenomenológica ao neokantianismo encontrou também aqui o seu êmulo, sobretudo no formalismo da filosofia moral de Kant. O ponto de partida assùmido por Kant no fenômeno do dever e sua demonstração na incondicionalidade do imperativo categórico pareciam banir da filosofia moral todo conteúdo daquilo que ordena a lei moral. Por mais fraca que seja em seu aspecto negativo, a crítica de Max Scheler ao formalismo da ética kantiana demonstrou sua própria fecundidade pelo projeto de uma ética material dos valores. A crítica fenomenológica de Scheler ao conceito neokantiano de produção representou também um importante es-
[70] tímulo, que levou especialmente Nicolai Hartmann a desviar-se do neokantianismo e dirigir-se à concepção de sua "metafísica do conhecimento"[12]. O fato de o conhecimento não proporcionar nenhuma modificação no conhecido – e muito menos sua geração –, o fato de que tudo que é seja, independentemente de ser conhecido ou não, pareceu-lhe um argumento contra toda forma de idealismo transcendental e também contra a investigação husserliana da constituição. Positivamente, Nicolai Hartmann acreditava que no reconhecimento do ser-em-si do ente e em sua independência frente a toda subjetividade humana poderia traçar o caminho para uma nova ontologia. Dessa forma, chegou bem próximo do novo "realismo", que começava a se impor com toda força na Inglaterra.

Creio, porém, que esse desvio da reflexão filosófico-transcendental não passa de uma grande incompreensão de seu sentido conseqüente à decadência sofrida pelo conhecimento filosófico após a morte de Hegel. A recorrência desse desvio, mesmo no filo-

12. O primeiro documento para isso foi a recensão de Scheler, publicada por N. Hartmann já no ano novo de 1914, na revista "Die Geisteswissenschaften" (*Kleine Schriften* III, p. 365s). Cf. o meu próprio trabalho "Metaphysik der Erkennntnis", *in: Logos*, 1924; *Ges. Werke*, vol. 4.

sofar de nossos dias, tem sua razão de ser. Quando, por exemplo, se coloca em jogo a realidade ontológica superior da ordem criada por Deus, diante da qual nossa vontade pretensiosa se envergonha (Gerhard Krüger) ou a indiferença do mundo natural frente ao homem e sua história (Karl Löwith), pode-se compreender esse desvio polêmico como um apelo à natureza da coisa. Parece-me, no entanto, que um tal apelo à natureza da coisa encontra seus limites na pressuposição que domina de forma inquestionada todas essas tentativas de restabelecimento do ser-em-si da coisa. Trata-se da pressuposição de que a subjetividade humana é uma vontade que tem validade inquestionável mesmo lá onde o ser-em-si se opõe à determinação da vontade do ser humano, mostrando-se como seu limite. Isso significa propriamente que os críticos do subjetivismo moderno não estão verdadeiramente livres daquilo que criticam, nada mais fazendo do que articular a oposição pelo outro lado. Contrapõem a unilateralidade do neokantianismo, que assume como fio condutor o progresso da cultura científica, à unilateralidade de uma metafísica do ser-em-si, que também compartilha com seus adversários o predomínio da determinação da vontade.

Frente a essa situação, cabe-nos perguntar se o lema *a natureza da coisa* não é um grito de guerra questionável e se frente a todas essas tentativas, a metafísica clássica não demonstra uma verdadeira superioridade e uma tarefa que ainda a nós se propõe. No meu entender, a superioridade da metafísica clássica consiste em se posicionar, de princípio, para além do estabelecido entre dualismo de subjetividade e vontade, de um lado, e objeto e ser-em-si, [71]
de outro, à medida que pensa a correspondência prévia de um e de outro. De certo, o patamar onde repousa o conceito de verdade da metafísica clássica, enquanto adequação do conhecimento à coisa, consiste numa correspondência teológica. Pois é no caráter de criatura inerente a ambos que alma e coisa (*Sache*) se reúnem. Assim como a alma foi criada para coincidir com o ente, também a coisa (*Sache*) foi criada para ser verdadeira, isto é, para ser cognoscível. O Espírito infinito do Criador é, pois, o lugar em que se resolve um mistério, que para o espírito finito é insolúvel. A essência e a realidade da própria criação consiste em ser esta conjunção de alma e coisa (*Sache*).

Ora, sem dúvida, a filosofia não pode mais utilizar uma tal fundamentação teológica e não haverá de querer repetir suas figuras seculares dela, apresentadas pelo idealismo especulativo com suas mediações dialéticas de finitude e infinitude. Mas tampouco pode fechar-se à verdade dessa correspondência. Nesse sentido, a tarefa da metafísica continua, por certo, como uma tarefa que não pode ser resolvida como metafísica, isto é, recorrendo a um intelecto infinito. Pode-se, então, perguntar: Existirão possibilidades finitas para fazer jus a esta correspondência? Existirá uma fundamentação dessa correspondência que, sem elevar-se a uma infinitude de um Espírito divino, possa explicitar a correspondência infinita entre alma e ser? Creio que há uma tal fundamentação. Há um caminho que testemunha essa correspondência, ao qual o filosofar é remetido de modo cada vez mais claro. É o caminho da linguagem.

Não me parece um acaso que o fenômeno da linguagem nas últimas décadas tenha ocupado o centro do questionamento filosófico. Talvez possamos dizer que, sob este signo, começa-se a transpor o maior abismo filosófico hoje existente entre os povos, qual seja, a oposição entre o extremo do nominalismo anglo-saxão, por um lado, e a tradição metafísica do continente, por outro. Em todo caso, a análise da linguagem, que começa refletindo sobre a problemática das lógicas das linguagens artísticas na Inglaterra e na América, aproxima-se surpreendentemente da reflexão e investigação da escola fenomenológica de E. Husserl. Assim como o reconhecimento da finitude e historicidade da pre-sença humana, desenvolvidas por M. Heidegger, transformou essencialmente a tarefa da metafísica, da mesma forma, o reconhecimento da significação autônoma da linguagem falada acabou por dissolver o afeto
[72] antimetafísico do positivismo lógico (Wittgenstein). Da informação ao mito e à saga, que é igualmente uma "mostração" (*Zeige*) (Martin Heidegger), a linguagem perfaz o tema comum de todos. Quando se quer pensá-la verdadeiramente, parece-me que devemos nos perguntar se no fundo a linguagem não precisa significar "linguagem das coisas". Se não é na linguagem das coisas que se revela a correspondência originária entre alma e ser, de tal modo que até uma consciência finita pode tomar conhecimento dela.

Que a linguagem seja o centro pelo qual a consciência se conjuga com o ente, não é em si nenhuma novidade. Já Hegel havia caracterizado a linguagem como o centro da consciência[13], pelo qual o espírito subjetivo intermedeia-se com o ser dos objetos; posteriormente, Ernst Cassirer ampliou o estreito ponto de partida do neokantianismo, o fato da ciência, transformando-o numa filosofia das formas simbólicas, que não apenas abarca unitariamente as ciências da natureza e as ciências do espírito, mas que também deve dar uma fundamentação transcendental ao comportamento cultural humano como um todo.

Cassirer parte do fato de que linguagem, arte e religião, são formas de re-presentação, isto é, da manifestação de algo espiritual em algo sensível. Na reflexão transcendental sobre as formas de todas as configurações espirituais, o idealismo transcendental teria de deixar-se elevar a uma universalidade nova e verdadeira. As formas simbólicas, com efeito, seriam configurações do espírito na temporalidade fugidia do fenômeno sensível, representando enquanto tais o centro unificador, como se fossem tanto um fenômeno objetivo quanto um vestígio do espírito. Cabe, no entanto, perguntar se essa análise das forças espirituais básicas, apresentada por Cassirer, faz jus à peculiaridade do fenômeno da linguagem. Isso porque a linguagem não se posiciona ao lado da arte, do direito e da religião, mas representa o *médium* sustentador de todos estes fenômenos. Com isso, não se atribuirá simplesmente uma cunhagem específica ao conceito de linguagem, no âmbito das formas simbólicas, isto é, que expressam o espírito. Pensada como uma forma simbólica, na verdade, a linguagem ainda não é reconhecida em suas verdadeiras dimensões. No que diz respeito à filosofia idealista da linguagem, oriunda de Herder e Humboldt, é possível perguntar criticamente, como se faz com a filosofia das formas simbólicas, se ela, por manter-se voltada para a "forma", não acaba isolando a linguagem daquilo que nela se e diz. A verdadeira realidade da linguagem, que apresenta a correspondência que buscamos, não estará justamente no fato de não ser uma força e capa-

13. *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, p. 459 (Trad. brasileira: Petrópolis, Vozes, 1992).

cidade formais, mas um ser-apreendido previamente de todo ente
[73] pela possibilidade de seu vir-à-linguagem? A linguagem não será muito mais linguagem das coisas do que linguagem do homem?

Sob o ponto de vista dessa questão, passa a despertar interesse a pertença interna de palavra e coisa, tal como foi problematizada no começo da reflexão sobre a linguagem. De certo, a questão pela justeza dos nomes, abordada pelos gregos, constitui um último eco daquela magia da palavra, que a compreende como a coisa (*Sache*) ela mesma, ou como o seu ser representante. Também o filosofar dos gregos começa com a dissolução dessa magia da palavra, dando seus primeiros passos como crítica da linguagem. Apesar disso, conserva em si tanto daquele auto-esquecimento ingênuo que constitui a experiência originária de mundo que a essência das coisas que se manifestam no *logos* parece-lhe ser a auto-apresentação dos próprios entes. Trata-se de uma clara ironia, quando Platão, no *Fédon*, caracteriza a fuga para os *logoi* como uma "viagem de segunda", porque aqui se considera o ente apenas numa imagem refletida do *logos*, ao invés de considerá-lo em sua realidade corpórea. No fim, o verdadeiro ser das coisas torna-se acessível justamente em sua manifestação pela linguagem, quer dizer, na idealidade de um ter em mente, desprovido de pensamento, e se fecha de tal modo para o olhar da experiência que o próprio ter em mente e o caráter de linguagem da manifestação das coisas acabam não sendo experimentados como tais. À medida que compreende o verdadeiro ser das coisas como as essências acessíveis ao "espírito", a metafísica encobre o caráter próprio de linguagem dessa experiência do ser.

Dessa forma, também a herança cristã da metafísica grega, a escolástica medieval, concebe a palavra a partir da *species*, como sua perfeição, sem compreender o mistério de sua encarnação. A experiência de mundo que se dá na linguagem e que orientou originariamente o pensamento metafísico acaba tornando-se algo secundário e contingente. Através de convenções próprias da linguagem, ela esquematiza o olhar pensante que se dirige às coisas, fechando-lhe o acesso à experiência originária do ser. Na verdade, porém, é ao caráter de linguagem da experiência de mundo que se esconde por trás da aparência de prioridade das coisas frente à sua

manifestação na linguagem. É sobretudo a suposta possibilidade de objetivação universal de tudo e de todos que se apóia na idéia da universalidade da linguagem, e que através dessa suposição se coloca na penumbra. À medida que a linguagem - pelo menos na família das línguas indo-germânicas - dispõe da possibilidade de estender a função nominativa geral a qualquer parte da oração e transformar tudo em sujeito para outras sentenças possíveis, ela erige a aparência universal de coisificação, que acaba degradando a própria linguagem a um mero meio de entendimento. Por mais que procure descobrir os desvios verbais pela elaboração de sistemas de signos artificiais, nem mesmo a moderna analítica da linguagem é capaz de questionar o pressuposto fundamental desta objetivação. Ensina, ao contrário, e apenas pela sua autolimita- [74]
ção, que enquanto todos esses sistemas pressuporem a linguagem natural, nenhuma liberação real pode se realizar, a partir do âmbito da linguagem, mediante a introdução de sistemas de signos artificiais. Assim como a clássica filosofia da linguagem constatou que a questão da origem da linguagem é uma questão insustentável, também a reflexão sobre a idéia de uma linguagem artificial levou à auto-suspensão dessa idéia e com isso à legitimação das linguagens naturais. Mas, via de regra, o que isso implica permanece impensado. Sabe-se, por certo, que as línguas têm sua realidade, em geral, lá onde são faladas, isto é, onde as pessoas logram entender-se entre si. Mas que tipo de ser é este que convém à linguagem? Aquele de um meio de entendimento? Parece-me que, ao desvincular o conceito da *syntheke* do seu sentido ingênuo de "convenção"[14], Aristóteles já havia chamado a atenção para o verdadeiro caráter ontológico da linguagem.

Ao excluir toda e qualquer fundação e gênesis do conceito de *syntheke*, Aristóteles indicou a direção daquela correspondência entre alma e mundo, que aflora no fenômeno da linguagem, independentemente da extrapolação forçada de um espírito infinito, pela qual a metafísica deu uma fundamentação teológica a essa correspondência. O estar de acordo sobre as coisas, que se dá como tal na linguagem, não significa uma prioridade das coisas nem uma

14. *Peri hermeneias*, 4, 16 b 31s.

prioridade do espírito humano, que se utilizaria do entendimento como um meio de linguagem. Antes, o absolutamente prioritário é a correspondência como tal, que encontra sua concreção na experiência de mundo que se dá na linguagem.

Isso se deixa esclarecer de uma maneira muito bela no fenômeno do ritmo, que é em si mesmo um momento estrutural de todo o fenômeno de linguagem. Como já havia destacado Richard Hönigswald, em sua análise da psicologia do pensamento[15], a essência do ritmo encontra-se num âmbito intermédio entre ser e alma. A seqüência marcada pelo ritmo não representa necessariamente o ritmo próprio dos fenômenos. Mesmo numa seqüência uniforme, a ritmação só pode ser ouvida interiormente, de tal forma que a seqüência aparece como algo articulado ritmicamente. Ou melhor, quando se pretende que a sensibilidade perceba uma seqüência uniforme, não apenas pode como deve acabar surgindo sempre uma tal ritmação. O que significa aqui "deve"? Será contra a natureza das coisas? Certamente não. Então, o que poderá significar ainda "ritmo próprio dos fenômenos"? Eles não são exatamente o que são, apenas porque são percebidos de forma rítmica ou ritmada? Isso significa que a correspondência que reina entre ambos é [75] ainda mais originária do que aquela seqüência acústica, de um lado, e aquela percepção ritmizante, de outro.

Disso sabem os poetas que procuram colocar-se à altura do modo de proceder do espírito poético que neles vige, como fez, por exemplo, Hölderlin. Afastando da experiência poética originária tanto o dado prévio da linguagem quanto o dado prévio do mundo, isto é, a ordem das coisas, e descrevendo a concepção poética como a confluência de mundo e alma no devir poético da linguagem, os poetas descrevem na verdade uma experiência rítmica. A configuração do poema, onde desemboca o devir de linguagem, garante, em sua finitude, a mútua referência de alma e mundo dada na linguagem. É aqui que o ser da linguagem mostra sua posição central. Partir da subjetividade, como se tornou natural ao pensamento de hoje, é um total equívoco. A linguagem não deve ser pensada como um projeto prévio de mundo, lançado pela subjetividade, nem

15. R. Hönigswald, *Von Problem des Rhytmus*. Leipzig, 1926.

como o projeto de uma consciência individual ou do espírito de um povo. Esses todos são apenas mitologias, exatamente como o conceito do gênio, que desempenha um papel tão predominante na teoria estética, porque ensina a compreender a construção da imagem como uma produção inconsciente e com isso interpretá-la a partir da analogia com o produzir consciente. A obra de arte não pode contudo ser compreendida a partir da execução planificada de um projeto – mesmo que esse seja sonâmbulo e inconsciente – tampouco como o curso da história universal pode ser pensado pela nossa consciência finita como a execução de um plano. Tanto num caso quanto no outro, sorte e êxito desvirtuam-se em *oracula ex eventu*, que encobre, na verdade, o evento do qual são a expressão, a palavra ou a ação.

O fato de a auto-interpretação ter alcançado em todos esses âmbitos uma primazia, injustificada do ponto de vista objetivo (*sachlich*), parece-me ser uma conseqüência do subjetivismo moderno. Na verdade, não se pode outorgar nenhum privilégio a um poeta na explicação de seus versos, tanto quanto não se pode outorgar privilégios ao homem de estado para a explicação histórica dos acontecimentos em que ele próprio participou com sua ação. O autêntico conceito de autocompreensão[16], o único aplicável em todos estes casos, não deve ser pensado a partir do modelo da autoconsciência plena, mas a partir da experiência religiosa. Essa já sempre inclui que é só pela graça divina que os descaminhos da autocompreensão humana encontram o rumo para um fim verdadeiro, isto é, para a visão de que em todos os caminhos o homem deve ser conduzido para a salvação. Toda autocompreensão humana está determinada em si pela insatisfação. Isso vale também para a obra e a ação. Por isso, a arte e a história recusam-se, segundo seu próprio ser, a serem interpretadas a partir da subjetividade da [76] consciência. Pertencem àquele universo hermenêutico, caracterizado pelo modo de realização e pela realidade da linguagem, que ultrapassa toda consciência individual[17]. Na linguagem, no caráter

16. Cf. abaixo meu trabalho "Sobre a problemática da autocompreensão", p. 145.

17. Além de *Verdade e método I*, cf. o artigo reimpresso abaixo "A universalidade do problema hermenêutico", p. 255.

próprio que ela imprime em nossa experiência de mundo, encontra-se a mediação entre finito e infinito, adequada a nós, como seres finitos. O que nela se interpreta é sempre uma experiência finita, que, apesar disso, jamais se depara com aquela barreira, onde a única coisa que se poderia fazer ainda seria adivinhar algo infinito que se tem em mente, sem poder dizê-lo. Seu progresso não está limitado, e no entanto não é uma aproximação progressiva a um sentido que se tem em mente. O que perfaz seu sentido é lograr estabelecer a obra, e não o que é que se tem em mente com ela. O que concede sentido à sentença é a palavra acertada, e não o que está escondido na subjetividade do que se tem em mente. É a tradição que abre e delimita nosso horizonte histórico, e não um acontecimento opaco da história que acontece "por si".

A refutação do ter em mente, que assumimos como o traço comum no discurso da "natureza da coisa (*Sache*)" e da "linguagem das coisas", acabou adquirindo um sentido positivo e um conteúdo concreto. Apenas por isso a tensão que havia entre esses dois modos de fala veio realmente à luz. O que parecia ser o mesmo, mostrou-se não sê-lo. É algo bem diferente experimentar um limite a partir da subjetividade do que se tem em mente da prepotência do querer, do que pensar a partir do prévio lançar-se do ente num mundo aberto pela linguagem. Parece-me que é na linguagem das coisas, que quer ser ouvida como vêm à linguagem, e não na natureza da coisa (*Sache*), que se contrapõe à opinião diferente e força o respeito, que se pode fazer a experiência – adequada à nossa finitude – daquela correspondência ensinada antigamente pela metafísica como a adequação originária de todo criado entre si e, especialmente, como a adequação da alma criada com as coisas criadas.

[77] 7. A história do conceito como filosofia (1970)

O tema "história do conceito como filosofia" parece ser um questionamento secundário e uma disciplina auxiliar do pensamento filosófico, elevado imerecidamente à categoria de um postulado universal. Isso porque o tema propõe a tese de que a história dos conceitos seja filosofia ou até talvez de que a filosofia deva ser

história dos conceitos. São teses, sem dúvida, não muito fáceis de justificar e fundamentar, devendo por isso ser examinadas.

Em todo caso, na formulação do tema, encontra-se um enunciado explícito sobre o que é filosofia, a saber, que a conceptualidade constitui sua essência – o que é bem distinto da função dos conceitos nos enunciados das ciências ditas "positivas". Enquanto essas medem cada vez a validade de seus conceitos no resultado cognitivo controlável pela experimentação, a filosofia não tem, nesse sentido, nenhum objeto. Aqui começa a problematicidade da filosofia. Será possível apresentar seu objeto sem com isso já estar enredado na pergunta pela adequação dos conceitos que se usa para tal? Quando nem mesmo se sabe o que se deve medir, o que pode significar "adequado"?

Somente a tradição filosófica do Ocidente pode conter uma resposta histórica para essa questão. Só a ela podemos interrogar. As enigmáticas formas enunciativas sobre profundidade e sabedoria, desenvolvidas em outras culturas, sobretudo no distante Oriente, mantêm, no fundo, uma relação não verificável frente ao que se chama de filosofia ocidental, especialmente porque a ciência, em nome da qual questionamos, é ela mesma uma descoberta ocidental. Se é assim que a filosofia não tem nenhum objeto próprio em que possa se medir, e no qual possa adequar-se com seus recursos conceptuais e de linguagem, então o objeto da filosofia não seria o próprio conceito? O conceito, assim como costumamos usar essa palavra, é o verdadeiro ser. Dizemos, por exemplo: "isto sim é o conceito de amigo", quando queremos elogiar alguém pela sua capacidade de ser amigo. Será que isso significa que, enquanto o objeto da filosofia e no modo como se relaciona com o que é, esclarecendo e conhecendo, o conceito é, por assim dizer, o autodesenvolvimento do pensamento? De certo, essa é a resposta da tradição desde Aristóteles até Hegel. No livro *Gamma* (Γ) da *Metafísica*, Aristóteles distinguiu a filosofia e sobretudo a metafísica, a filosofia primeira, como conhecimento em geral, afirmando que todas as outras ciências têm um âmbito positivo e assim um objeto específico. Como ciência, a filosofia que buscamos aqui não tem um objeto assim delimitado. Tem em mente o ser como tal e a essa pergunta pelo ser como tal liga-se a consideração de modos de ser distintos entre si: o [78]

eterno e o divino imutáveis, o que está em constante movimento, a natureza, o *ethos* e sua vinculação, o homem. É assim que se nos apresenta a tradição da metafísica, com seus temas principais, até a configuração que Kant deu à metafísica da natureza e à metafísica dos costumes, na qual o saber sobre Deus estabeleceu uma ligação específica com a filosofia moral.

O que, no entanto, pode ainda significar esse âmbito da metafísica na era da ciência? Não apenas que, através de sua *Crítica da razão pura*, isto é, da crítica da capacidade de o homem adquirir conhecimento a partir de meros conceitos, o próprio Kant tenha destruído a figura tradicional da metafísica até então vigente e desdobrada em cosmologia, psicologia e teologia racional. Vemos sobretudo hoje que a reivindicação da ciência de ser o único modo legítimo de conhecimento humano – reivindicação mais respaldada pela publicidade na admiração de suas conquistas do que pela própria ciência –, acabou privilegiando a teoria da ciência, a lógica e a análise da linguagem, no âmbito do que se compreende comumente por filosofia. Essa tendência crescente acaba expulsando tudo o mais que se chama de filosofia, considerando-o simples cosmovisão ou ideologia e submetendo tudo a uma crítica feita a partir de fora, que deixa de lhe atribuir valor de conhecimento. Surge então a pergunta: O que a filosofia pode ainda afirmar paralelamente à reivindicação da ciência?

O leigo responderá que a filosofia científica deve reivindicar o uso de conceitos unívocos em contraposição às construções vagas e difusas da cosmovisão e da ideologia. É um antigo desejo do leigo, esperar que o filósofo defina bem todos os seus conceitos. Mesmo que seja legítimo aspirar a uma tal definição, ainda se deve questionar se aquilo que é indubitavelmente legítimo no âmbito da
[79] ciência é adequado à reivindicação e à tarefa da filosofia. A pressuposição de que o importante é a univocidade dos conceitos implica uma outra pressuposição, a saber, que os conceitos são instrumentos por nós elaborados para nos acercar dos objetos e submetê-los ao nosso conhecimento. Dentre os conceitos que conhecemos, aqueles melhor definidos e a forma mais exata de conceito encontram seu ambiente ideal onde o todo de um universo de objetos é gerado pelo próprio pensamento: na matemática. Aqui não há se-

quer a colaboração da experiência. A razão está ocupada consigo mesma na busca de esclarecer os grandes enigmas dos números, das figuras geométricas ou qualquer outro de seus objetos.

Será que a linguagem e o pensamento da filosofia estão de tal modo constituídos que podem lançar mão e desfazer-se dos conceitos da filosofia, extraídos prontos de uma caixa de ferramentas, e assim forjar o conhecimento e rejeitar aquilo que não serve aos seus objetivos? É preciso admitir que, em certo sentido, a coisa se dá desse modo, uma vez que a análise dos conceitos inclui sempre também a crítica da linguagem e que pela análise lógica e exata dos conceitos descobrem-se pseudoquestões e pseudopreconceitos. O ideal de uma linguagem conceptual unívoca, buscada especialmente no início de nosso século pela lógica filosófica com tanto entusiasmo, acabou no entanto impondo limites a si mesmo em virtude do imanente desenvolvimento desse mesmo postulado. A idéia de uma linguagem artificial pura para o pensamento filosófico acabou mostrando-se inexeqüível nas vias da auto-análise lógica, à medida que sempre precisamos da linguagem que falamos, se quisermos introduzir linguagens artificiais. A linguagem que falamos é de tal natureza que, em certa medida, está constantemente exposta ao engano de nosso conhecimento. Já Bacon denunciou os *idola fori*, os preconceitos no uso da linguagem, como sendo empecilhos para uma investigação do conhecimento livre de preconceitos.

Mas será isso tudo? Se a linguagem também fixa preconceitos, significará que neles só não-verdade aparece? A linguagem não é somente isto. É a interpretação prévia pluriabrangente do mundo e por isso insubstituível. Antes de todo pensar crítico, filosófico-interventivo, o mundo já sempre se nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem. O mundo se articula para nós no aprendizado de uma língua, na assimilação de nossa língua materna. Isso é muito mais uma primeira abertura do que um engano. Inclui, por certo, que o processo da formação conceptual, iniciado no âmbito dessa interpretação feita pela linguagem, nunca é um primeiro começo. Não equivale a forjar uma nova ferramenta a partir de um material apropriado, uma vez que se trata de um continuar a pensar na língua que falamos e na interpretação do mundo nele contida. Nunca se trata de um começar do zero. Sem dúvida, também a

linguagem, pela qual se apresenta a interpretação do mundo, é um produto e resultado da experiência. "Experiência", porém, não tem
[80] aqui aquele sentido dogmático do dado imediato, cujo caráter de preconceito ontológico-metafísico foi exposto suficientemente pelo movimento filosófico de nosso século e possivelmente pelas suas duas estâncias, tanto no âmbito fenomenológico-hermenêutico quanto naquele de tradição nominalista. Experiência não é primeiramente *sensação*.

Não se pode chamar de experiência como tal o ponto de partida dos sentidos e de seus dados. Também aprendemos a ver como os dados de nossos sentidos articulam-se cada vez em contextos interpretativos. O mesmo acontece com a percepção – que toma algo por verdadeiro – que já interpretou os testemunhos dos sentidos antes da imediaticidade dos seus dados. Podemos pois dizer que, do ponto de vista hermenêutico, a formação dos conceitos já está sempre condicionada pela língua falada. Se isto for verdade, o único caminho filosófico convincente será tomar consciência da relação entre palavra e conceito como uma relação que determina nosso pensar.

Eu disse relação entre palavra e conceito, e não entre palavras e conceitos. Refiro-me portanto à unidade implícita, que convém tanto à palavra quanto ao conceito: Para essa relação não há palavras, e talvez não haja nem linguagens. É o que admite de maneira óbvia a investigação atual da teoria da linguagem. Toda linguagem falada apresenta-se apenas como a palavra que é dita a alguém, como a unidade de discurso que cria comunicação entre os homens e constrói solidariedade. A unidade da palavra precede toda multiplicidade das palavras ou das linguagens. Ela contém uma infinitude implícita daquilo que vale a pena se apreender em palavras. O conceito teológico do *Verbum* continua, nesse sentido, sendo muito revelador, à medida que, não obstante "a palavra" representar o todo da mensagem salvadora, isso se dá na atualidade do *pro me*.

O mesmo ocorre, porém, com o conceito. Um sistema de conceitos, uma multiplicidade de idéias, que se tivesse de definir, delimitar e determinar cada uma por si, não atingiria a questão radical

da conceptualidade da filosofia e da filosofia como conceptualidade. Isto porque na filosofia está em questão a unidade "do" conceito. Quando Platão fala de sua teoria das idéias e busca impor filosoficamente essa "tão comentada" teoria das idéias, ele fala do uno e da pergunta sobre como esse uno é ao mesmo tempo múltiplo. Ao procurar em sua *Lógica* refletir sobre os pensamentos de Deus, que estão em seu espírito, como totalidade das possibilidades do ser, antes do início da criação, Hegel encerra o livro com "*o* conceito", enquanto o autodesenvolvimento pleno dessas possibilidades. A unidade do objeto da filosofia dá-se de tal modo que, assim como a unidade da palavra acontece em torno do que é digno de ser dito, também a unidade do pensar filosófico ocorre em torno do que é digno de ser pensado. Não são as definições singulares dos conceitos que possuem uma legitimação filosófica autônoma. É sempre [81]
apenas um princípio unitário do pensar que determina a função do conceito singular em sua significação legítima. Vale a pena guardar isso na memória, para quando se quer colocar a pergunta pela tarefa de uma história dos conceitos, que não se presta simplesmente a um trabalho auxiliar da investigação filosófico-histórica, mas deve inserir-se na locupletação da filosofia e realizar-se como "filosofia".

É o que pode ser visto a partir de uma posição contrária e seus limites: a chamada história dos problemas. À luz de nossas reflexões, pode mostrar-se por que esse modo tradicional de considerar a história da filosofia – vigente no neokantismo, ou seja, nos últimos 50-100 anos – é na verdade insuficiente. Aqui, as grandes contribuições da história dos problemas tornam-se inquestionáveis. A sua pressuposição é em si bastante razoável. Se os sistemas doutrinais dos filósofos não se ordenam num curso progressivo do conhecimento, nos moldes da lógica e da matemática, se o vai-e-vem do ponto de vista da filosofia – apesar de Kant – não permite se transformar no avanço sereno de uma ciência, pelo menos os problemas a que estas doutrinas buscam responder, foram sempre os mesmos, podendo sempre de novo ser reconhecidos como tais. Foi assim que a história dos problemas conseguiu banir o perigo de uma relativização histórica de todo pensar filosófico. Talvez ela não quis e nem pode afirmar de maneira estrita que na análise e no trato destes problemas idênticos, a história da filosofia acaba sempre sendo

considerada como o desenrolar de um progresso retilíneo. Nicolai Hartmann, a quem agradecemos muito aqui, encontrou uma fórmula mais cautelosa: O verdadeiro sentido da história do problema seria o aguçamento (e a constante afinação) da consciência do problema. Ali estaria o progresso da filosofia. A partir das reflexões que venho propondo, esse método da história do problema acaba denunciando um momento dogmático. Contém pressupostos que assim não podem convencer. Um exemplo pode esclarecer isto.

O problema da liberdade parece ser um dos que preenchem perfeitamente a condição prévia de ser um problema filosófico idêntico. A condição prévia de ser um problema filosófico consiste na verdade em ser insolúvel. O problema deve ser de tal modo abrangente e fundamental que volta a se instaurar sempre de novo, uma vez que parece não haver nenhuma "solução" capaz de resolvê-lo totalmente. Já Aristóteles descreveu a essência do problema dialético, afirmando que são as questões grandes e insolúveis que se devem lançar ao adversário numa disputa verbal. A pergunta, porém, é: haverá "o" problema da liberdade? A
[82] questão da liberdade será realmente sempre a mesma em todos os tempos? O que dizer daquele mito profundo da *República* de Platão, segundo o qual a própria alma escolhe, num estado anterior ao nascimento, a sorte para sua vida, de tal modo que se queixa das conseqüências de sua escolha recebe como resposta: "*aitia helemenou*, Tens culpa na tua escolha"[18]? Terá o mesmo sentido que o conceito de liberdade que dominou, por exemplo, a filosofia moral estóica, que afirmava com certa resolução que o único caminho para tornar-se independente e, com isso, livre seria não prender seu coração a nada, e não apegar-se a si próprio? Será este o mesmo problema do mito platônico? Será o mesmo problema quando a teologia cristã procura tecer e resolver seu grande enigma entre a liberdade do homem e a providência divina? E será o mesmo quando, na era da ciência da natureza, formulamos a pergunta: Como se deve conceber a possibilidade de liberdade, diante da determinação infalível do acontecimento natural diante do fato de que toda ciência da natureza deve partir

18. *República*, X, 617 e 4.

do pressuposto de que na natureza não acontecem milagres? O problema do determinismo e do indeterminismo da vontade, formulado a partir dessa situação, será ainda o mesmo problema?

Basta darmos apenas alguns passos na análise dessa suposta identidade para percebermos em que tipo de dogmatismos se sustenta. Um problema assim é como uma pergunta não colocada. Toda pergunta realmente colocada tem uma motivação. Sabe-se por que se pergunta algo e deve-se saber por que se é perguntado sobre algo, quando se quer realmente entender – e se for o caso – responder à pergunta. No exemplo do problema da liberdade, então, parece-me convincente que a *colocação* da pergunta não se torna compreensível pela suposição de que se trata de um problema idêntico da liberdade. Antes, o que realmente importa é considerar as perguntas reais, da maneira como elas se colocam – e não as possibilidades de perguntas formalizadas de maneira abstrata –, como o que vale a pena compreender. Toda pergunta tem uma motivação. Toda pergunta recebe seu sentido do modo de sua motivação. Sabe-se disso quando se formula uma "pergunta pedagógica", quando o outro nos pergunta algo sem querer saber realmente a resposta. Nesses casos, sabemos perfeitamente que o interrogador já sabe aquilo sobre o que pergunta. Se já sei a resposta, que tipo de pergunta é esta? Do ponto de vista hermenêutico, a pergunta pedagógica torna-se antipedagógica. Só se justifica pelo fato de a evolução do questionamento acabar superando a falta de naturalidade dessas perguntas, deixando-as culminar em perguntas "abertas", pois só nessas perguntas abertas pode mostrar-se a real capacidade de alguém. O fato, porém, de que uma pergunta só se deixe responder quando se sabe por que é feita significa que, também nas gran- [83]
des perguntas, insolúveis para a filosofia, o sentido da pergunta só se determina pela sua motivação. Quando se fala de "problema da liberdade" trata-se portanto de uma esquematização dogmática, e com a qual se encobre o ponto de vista que dá sentido e compõe verdadeiramente a premência da pergunta, a sua colocação. Justo quanto percebemos que a filosofia pergunta pelo todo, cabe-nos perguntar pelo modo como suas perguntas são colocadas, e isto significa qual a conceptualidade que as move. É essa que cunha de antemão a colocação da pergunta. O que importa, portanto, e o

que se deve fixar quando se busca apreender e elaborar a colocação de uma pergunta é como se coloca uma pergunta. Se pergunto, por exemplo, o que significa liberdade numa concepção de mundo regida pela ciência causal de natureza, a colocação da pergunta e, com isso, tudo que está implícito no conceito de causalidade, já estão incluídos no sentido da pergunta. Assim há que se perguntar: O que é causalidade? Ela perfaz todo o âmbito do que é digno de se perguntar na pergunta pela liberdade? Por não se perceber isso é que, nos anos vinte e trinta deste século, pôde surgir a estranha afirmação de que a física moderna teria invalidado a causalidade.

Essas constatações podem ser formuladas positivamente: Se a cunhagem própria do sentido da pergunta reside nas formulações da pergunta e com isso na conceptualidade, possibilitada pela formulação de uma pergunta, então a relação do conceito para com a linguagem não é somente a relação da crítica da linguagem, mas igualmente um problema de encontrar a linguagem certa. Eis o que me parece o grande drama que tira o fôlego da filosofia; a filosofia consiste num esforço constante de busca de linguagem. Para dizê-lo de modo mais patético: a filosofia está sempre sofrendo de uma indigência de linguagem. E isso não é uma novidade de Heidegger.

A função que a busca de linguagem desempenha na filosofia é primordial. É o que se pode perceber pela função desempenhada aqui pela terminologia: em si, em sua configuração no âmbito da linguagem o conceito apresenta-se como termo, isto é, como uma palavra bem circunscrita e univocamente delimitada em sua significação. Todo mundo sabe, porém, que não é possível um falar terminológico, nos moldes da exatidão do cálculo com símbolos matemáticos. É verdade que o falar lança mão de termos. Mas isso significa que esses termos se incorporam constantemente no processo de entendimento, exercendo sua função própria de linguagem no seio desse processo. Em contraposição à possibilidade de criar termos fixos que exerçam funções de conhecimento determinadas, como acontece nas ciências e de modo exemplar na matemática, o uso filosófico da linguagem, como vimos, não possui outra credencial a não ser que se dá na linguagem. O que ali
[84] se exige é certamente uma credencial específica, enquanto a primeira tarefa apresentada para a correlação de palavra e conceito, de linguagem falada e pensamentos que se articulam em palavras

conceptuais. Trata-se de esclarecer o encobrimento da origem conceitual das palavras filosóficas, se quisermos demonstrar a legitimidade de nossas perguntas. Um exemplo clássico que vivenciamos nesse século é a descoberta do pano de fundo histórico-conceitual, oculto no conceito de "sujeito" e suas implicações ontológicas. "Sujeito", em grego, é *hypokeimenon*, o subjacente, palavra introduzida por Aristóteles para designar, diante da mudança de diversas formas fenomênicas do ente, aquilo que não muda, e subjaz a essas qualidades mutáveis. Mas será que quando se usa a palavra *sujeito* ainda se ouve esse *hypokeimenon*, *subiectum*, que subjaz a tudo o mais, uma vez que estamos, todos nós, inseridos na tradição cartesiana, pensando o conceito de sujeito como a auto-reflexão, o ter consciência de si? Quem ouve ainda que "sujeito" é originalmente "o que subjaz no fundo"? Mas pergunto também quem não o ouve ali? Quem não pressupõe que aquilo que se determina pela auto-reflexão está ali como um ente que se conserva na mudança de suas qualidades como o que subjaz no fundo, como o suporte? O encobrimento (*Unaufgedeckheit*) dessa genealogia histórico-conceitual fez com que se pensasse o sujeito como algo caracterizado pela sua autoconsciência, só consigo mesmo e colocado diante da incômoda questão de como poderá sair dessa sua *splendid isolation*. Foi assim que surgiu a pergunta pela realidade do mundo exterior. Foi a crítica de nosso século que reconheceu que a pergunta sobre como nosso pensamento, nossa consciência poderia alcançar o mundo externo, estava falsamente colocada, uma vez que consciência não é outra coisa do que consciência de algo. A primazia da autoconsciência frente à consciência de mundo é um preconceito ontológico que se enraíza, em última instância, na influência incontrolado do conceito de *subiectum*, no sentido de *hypokeimenon*, ou do correspondente conceito latino de substância. A autoconsciência determina a substância autoconsciente frente a todo outro ente. Mas como podem se encontrar a natureza extensa e a substância autoconsciente? Como essas substâncias tão distintas entre si podem se influenciar? Esse foi o célebre problema dos inícios da filosofia moderna, que é também a base do suposto dualismo metodológico entre ciências da natureza e ciências do espírito.

O exemplo, de princípio, presta-se apenas como pretexto e como motivação para uma pergunta geral: Será o esclarecimento através da história dos conceitos sempre significativo e necessário?

A esta pergunta, gostaria de apresentar uma resposta restriti-
[85] va: Enquanto a vida da linguagem conviver com conceitos, o esclarecimento histórico-conceitual é significativo - mas isso também significa que o ideal de um saber consciente total (*Bewusstheit*) é absurdo. Isto porque linguagem é auto-esquecimento, sendo apenas por um esforço crítico "antinatural" que interrompe o fluxo da fala e paralisa de repente algo deste fluxo, que se dá conscientização e esclarecimento temático de uma palavra e de seu significado conceitual. Pude observar essas coisas quando minha filha era pequena: Quando ela estava aprendendo a escrever, um dia, ao fazer a tarefa de escola, ela perguntou: "Como se escreve *morangos*?" Disse-lhe como era; ela ficou um instante pensativa e respondeu: "Que estranho, quando ouço assim, não entendo mais a palavra. Só quando volto a esqueçê-la é que estou novamente nela". *Estar dentro da palavra* é, na verdade, o modo como falamos. E se nesse momento pudesse realmente bloquear o fluxo de minha necessidade de comunicação e começar a refletir sobre as palavras que estou pronunciando, fixando-as na reflexão, a continuação da conversa estaria totalmente impedida. Isso mostra o quanto o auto-esquecimento pertence à essência da linguagem. É justamente esse o motivo por que o esclarecimento conceptual - e história do conceito é esclarecimento conceitual - só pode dar-se parcialmente. Só pode ser útil e importante onde se denuncia por meio dele o encobrimento que se dá pela alienação e enrijecimento da linguagem, ou onde se deve partilhar a carência de linguagem para se alcançar a envergadura total da reflexão. Isto porque a carência de linguagem deve alcançar a consciência de quem está refletindo. Só pode pensar filosoficamente aquele que sente uma insatisfação frente às possibilidades de expressão disponíveis na linguagem. E só se pensa em conjunto quando se partilha realmente a indigência daquele que ousa formular enunciados conceituais a serem confirmados por si mesmos.

Deve-se ter em mente tanto o surgimento da linguagem filosófica conceitual entre os gregos, quanto a linguagem da mística alemã

e sua influência na linguagem conceptual - até chegarmos à ousadia de Hegel e Heidegger em criar conceitos. Esses são exemplos de uma carência de linguagem muito peculiar, o que acaba impondo uma exigência específica ao pensamento individual e coletivo.

No grandioso começo do pensamento ocidental, temos a teoria do ser, apresentada por Parmênides em seu poema didático. Lega aos sucessores a questão que ainda está em aberto. O próprio Platão confessa não poder compreender a dimensão que Parmênides tem em mente com esse ser. A investigação moderna permanece controversa. Hermann Cohen pensava tratar-se da lei da identidade como a mais elevada exigência que o pensamento como tal pode fazer. A investigação histórica esbarra nesses anacronismos sistematizadores. Objeta-se com razão que o ser que se tem em mente nesse caso seria o mundo, a totalidade dos entes, pelo que os jôni- [86]
cos perguntaram sob o título de *ta panta*[19]. A questão de saber se o ser de Parmênides é o prelúdio de um conceito filosófico supremo ou um nome coletivo para o conjunto de todos os entes, não pode ser encarada como se fosse uma alternativa a que se precisa escolher. Devemos ao contrário sofrer essa carência de linguagem, que num enorme esforço de elevação do pensamento cunhou a expressão *to on*, o ente, esse singular abstrato. Antes falava-se dos *onta*, dos muitos entes. Devemos calcular os riscos desse discurso, se quisermos seguir o pensamento que aqui está em jogo.

Por outro lado, mostra-se que com esse neutro *singularis* o referido conceito ainda não alcançou sua consciência plena. Pois o que não se diz ainda desse ente?! Por exemplo, que é bem redondo como uma bola bem cheia. Temos aqui um exemplo da carência de linguagem acima descrita, à medida que o pensamento tenta pensar algo para o qual não há nenhuma linguagem, não podendo assim manter seguramente sua própria intenção pensante.

Da mesma forma poder-se-ia mostrar como Platão chegou à idéia de que para cada determinação do pensar, para cada frase, para cada juízo, para cada enunciado é necessário pensar tanto a

---

19. Cf. H. Boeder. *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*. Den Haag, 1962, p. 23s.

identidade quanto a diferença. Se quisermos pensar algo como aquilo que ele é, devemos pensá-lo necessariamente como diverso de todo o resto. Identidade e diferença vêm sempre e indissoluvelmente juntas. Na filosofia mais tardia esses conceitos são chamados de *conceitos reflexivos*, uma vez que se caracterizam por uma relação dialética de intercâmbio recíproco. Quando Platão empreende essa descoberta grandiosa, apresenta esses ditos conceitos reflexivos numa conjugação digna de nota, justapondo aos conceitos de identidade e diferença, presentes sempre que se pensa, o repouso e o movimento. Perguntamo-nos o que eles têm a ver entre si. Uns são conceitos que descrevem o caráter do mundo: nele há repouso movimento - os outros, como identidade e diferença, são conceitos que só ocorrem no pensamento. Ambos devem ser dialéticos, no sentido de que mesmo o repouso não pode ser pensado sem movimento. São, porém, de natureza totalmente diversa. Para Platão essa diversidade parece pertencer a uma única série. No *Timeu*, ele indica que a estrutura do mundo coloca literalmente frente aos olhos do espírito humano a identidade e a diferença de tal modo que, ao considerar a regularidade da órbita estelar e seus desvios, os fenômenos relacionados com a eclíptica, o homem aprende a pensar participando desses movimentos.

[87] Um outro exemplo muito simples é o conceito aristotélico de *hylé*, a matéria[20]. Quando falamos de matéria já nos encontramos muito distantes da compreensão aristotélica do conceito de matéria. Isto porque Aristóteles compreendeu *hylé*, que originariamente significa *madeira para construção*, empregada para com ela se fazer algo, como um princípio ontológico. Expressa o espírito técnico dos gregos, que colocam essa palavra num lugar central na filosofia. Aquilo que é a *forma*, aparece como o resultado de um esforço e produção técnicos, que conformam algo que não tinha forma. Seria, no entanto, subestimar Aristóteles, acreditar que o conceito aristotélico de *hylé* equivaleria ao conceito tosco de um material que é por si e que depois o artesão espiritual toma e lhe imprime "forma". Com esse conceito tosco tirado do universo do arte-

20. Cf. para isso meu trabalho "Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft", *Ges. Werke*, vol. 6, p. 201-217.

são, Aristóteles quis descrever sobretudo uma relação ontológica, um momento estrutural do ser que exerce sua função em todo pensamento e conhecimento dos entes, não apenas naquilo que nos rodeia como natureza, mas também no âmbito da matemática (*noété hylé*). Quis mostrar que, ao conhecermos e determinarmos algo como algo, esse é sempre pensado como algo ainda indeterminado, que só distinguimos de todo o resto por uma determinação adicional. É nesse sentido que afirma que a *hylé* exerce a função de gênero. A isso corresponde a teoria clássica da definição de Aristóteles, segundo a qual a definição contém o gênero próximo e a diferença específica. No pensamento aristotélico, portanto, a *hylé* assumiu função ontológica.

Se o que caracteriza a conceitualidade filosófica é o fato de o pensamento estar sempre na necessidade de buscar uma expressão realmente adequada àquilo que ele quer propriamente dizer, então toda filosofia incorre no perigo de o pensamento sempre se colocar aquém de si mesmo e sofrer uma inadequação de seus recursos conceptuais trazidos da linguagem. Isso é fácil de se ver nos exemplos acima mencionados. Zenão, o seguidor mais próximo de Parmênides, coloca a seguinte questão: Onde está propriamente o ser? Que lugar é este em que ele está? Se estiver em algo, então esse algo em que está deve, por seu turno, estar em algo outro. É certo que Zenão, tão astuto em suas perguntas, já não pôde manter o sentido filosófico da teoria do ser, e identificou o "ser" como o "todo". Não cremos, porém, que seja correto imputar somente aos seguidores a decadência do pensamento. A carência de linguagem própria do pensamento filosófico é a carência do próprio pensador. Onde a linguagem fracassa, ele já não consegue manter com segurança a orientação de sentido de seu pensamento. Não só Zenão, mas já o próprio Parmênides fala, como se aludiu acima, do ser como se fosse uma bola bem redonda. - Assim também em Aristóteles, e não apenas na sua "escola", a função ontológica do conceito de matéria não foi pensada adequadamente e nem explicitada conceptualmente, de tal modo que a escola aristotélica já não pôde sustentar a intenção do pensamento original. Por isso, também para os intérpretes modernos, só poderá seguir sua verdadeira in- [88]

tenção a elucidação histórico-conceitual que se transfere igualmente para o *actus* do pensamento em busca de sua linguagem.

Por fim, um exemplo da filosofia atual poderá mostrar como alguns conceitos consolidados pela tradição podem ingressar na vida da linguagem e promover novas produções conceituais. O conceito de "substância" parece ser um legado único e exclusivo do aristotelismo escolástico e que se determinou a partir dele. Também empregamos a palavra em sentido aristotélico, quando falamos, por exemplo, de substâncias químicas, de que se investigam as propriedades ou reações. Nesse caso, a substância é o prejacente, de onde empreendemos as investigações. Isso, porém, não é tudo. Empregamos a palavra também num outro sentido, de caráter marcadamente axiológico, e dela derivamos os predicados axiológicos "sem substância" e "substancial"; por exemplo, quando achamos que um plano não é suficientemente substancial, ou seja, que é muito vago e incerto. Quando dizemos, por exemplo, de uma pessoa que ela tem substância, isso significa que ela tem algo a mais do que a mera função que exerce. Aqui devemos falar de uma transferência do conceito escolástico-aristotélico de substância para uma dimensão totalmente nova. Nesse novo âmbito de emprego dessa expressão, os antigos momentos conceptuais de substância e função (que se tornaram totalmente inúteis para a ciência moderna), de essência permanente e suas determinações mutáveis ganharam nova vida e tornaram-se termos dificilmente substituíveis. Isso significa que tornaram a viver. A reflexão histórico-conceitual constata negativamente nessa história da palavra "substância" a renúncia ao reconhecimento de substâncias, iniciada na mecânica de Galileu, e positivamente a reformulação produtiva que Hegel fez do conceito de substância, tal como aparece em sua teoria do espírito objetivo. Em geral, conceitos artificiais não se convertem em palavras da linguagem falada. A linguagem costuma resistir a essas formulações artificiais ou a palavras tomadas de línguas estrangeiras, não as incorporando no seu uso geral da linguagem. A linguagem incorporou, porém, essa palavra num sentido novo e Hegel ofereceu-lhe a legitimação filosófica, quando nos ensinou a pensar aquilo que nós somos, não apenas através da autoconsciência, determinada pelo eu singular e pensante, mas também através da realidade do espírito ampliada na sociedade e no Estado.

Os exemplos aqui discutidos mostram a estreita relação existente entre o uso da linguagem e a formação conceitual. A história do conceito deve seguir um movimento de pensamento [99] que força a ultrapassar sempre o uso ordinário da linguagem e liberar a orientação semântica das palavras de seu emprego originário, ampliando ou restringindo, comparando ou distinguindo, como procedeu de modo sistemático Aristóteles no catálogo de conceitos do livro Δ da *Metafísica*. Também a formação de conceitos pode ter efeitos na vida da linguagem, como por exemplo o amplo uso da palavra *substância* para designar o espiritual, uso justificado por Hegel. Via de regra, porém, acontece o contrário, a amplitude do uso vivo da linguagem resiste à fixação terminológica dos filósofos. Em todo caso, há uma relação extremamente oscilante entre a cunhagem conceitual e o uso de linguagem. Mesmo aquele que fez as propostas terminológicas, no uso de fato da linguagem, acaba não as mantendo. Como já ressaltei certa vez[21], em seu próprio uso da linguagem, Aristóteles acaba não seguindo a diferenciação de *phronesis* e *sophia*, por ele encontrada na *Ética a Nicômaco*. Mesmo a famosa distinção kantiana de *transcendente* e *transcendental* não conseguiu direito de cidadania na vida da linguagem. Só a *hybris* de um Beckmesser conseguiu criticar, no meu tempo de juventude, na época do neokantianismo, uma expressão como "a música transcendental de Beethoven", afirmando com escárnio: "O escritor nem sequer sabe a diferença entre transcendente e transcendental". É claro que quem quiser compreender a filosofia kantiana deverá estar familiarizado com essa diferença. O uso da linguagem é no entanto soberano e não permite que lhe sejam dados esses preceitos artificiais. A soberania do uso da linguagem não exclui distinção entre o bom e o mau alemão (ou português) e até que se possa falar dos abusos da língua. Nesses casos, porém, a soberania do uso da linguagem mostra-se precisamente no fato de que, a

21. *In: Der aristotelische Protreptikos... Hermes* 63, 1927, p. 138-164; agora *in: Ges. Werke*, vol. 5, p. 164-186.

nossos olhos, a crítica reprobativa feita muitas vezes na escola com relação ao uso errado da língua em suas regras gramaticais contém algo de inoperante. Mais do que qualquer outro, o ensino da língua costuma ser operante pelo exemplo e não através de correções pedantes[22].

Não se deve pois considerar como carência de formação o fato de a palavra conceitual filosófica conservar a pertença e relação
[90] com a vida da linguagem, carregando consigo o uso vivo da linguagem, mesmo no emprego de termos consagrados. A tarefa da história do conceito surge no âmbito dessa vida da linguagem, que prossegue produzindo efeitos e sustenta a formação de conceitos. Não se trata somente de esclarecer historicamente conceitos individuais, mas de renovar a tensão de pensamento que se mostra nos pontos de fratura do uso filosófico da linguagem, em que se recusa o esforço do conceito. Essas "recusas", onde a relação de palavra e conceito se rompe e onde palavras cotidianas ganham a cunhagem artificial de enunciados conceituais novos, representam a verdadeira legitimação da história do conceito enquanto filosofia. Isso porque o que ali se mostra é a filosofia inconsciente, encontrada na formulação das palavras e conceitos da linguagem de nosso trato cotidiano, assim como na linguagem da ciência. Para além da cunhagem conceitual consciente, sua utilização é o caminho de uma demonstração de conceitos filosóficos, para o qual o conceito de "adequação" ganha um sentido novo, filosófico. Não se trata de adequação a um dado prévio da experiência, como acontece nas ciências empíricas, mas de uma adequação ao todo da experiência, representado por nossa orientação no mundo feita na linguagem. A demonstração histórico-conceitual pode liberar a expressão filosófica da rigidez escolástica e recuperá-la para a virtualidade do discurso vivo. Isso significa, porém, trilhar o caminho de volta da palavra conceitual para a palavra da linguagem para depois refazer o caminho da palavra da linguagem para a palavra conceitual. Neste caso, a filosofia é igual à música. O que se pode ouvir num laboratório Siemens, por exemplo, onde se eliminam os harmônicos

22. Cf. meu discurso de agradecimento *Gutes Deutsch* de 1979 por ocasião da entrega do prêmio Sigmund Freud, pronunciado diante da Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung (Jb. 1980, p. 76-82), reimpresso em *Lob der Theorie*, Frankfurt, 1983, p. 164-173.

através de aparelhos técnicos, não é música. Só se pode chamar de música à formulação que mostra também os harmônicos com tudo o que estes podem produzir de novos efeitos sonoros e nova capacidade expressiva de sons. É o que ocorre também no pensamento filosófico. As conotações das palavras por nós utilizadas permitem a presença da infinitude da tarefa do pensar, isso que é propriamente filosofia para nós e somente a partir do que ela se deixa cumprir - com todas as limitações. Por isso, o pensar filosófico individual e coletivo deve quebrar a rigidez dos assim chamados conceitos químicos puros.

O diálogo platônico e a conversação do Sócrates platônico constituem o modelo inamissível dessa arte de romper conceitos que se tornaram rígidos. Desfazem-se os conceitos normativos que se movimentam no reino do óbvio, atrás dos quais movimenta-se uma realidade inteiramente descompromissada, que pretende obter vantagens de poder. É quando se dá uma reatualização de nossa autocompreensão e tomamos consciência do que realmente se tem em mente nos conceitos normativos de nossa auto-interpretação moral-política, que somos levados a trilhar o caminho do pensamento filosófico. Dessa forma, também para nós, não está em questão uma investigação histórico-conceitual como tal, mas o cultivo de uma disciplina no uso de nossos conceitos, a qual se pode aprender da investigação da história dos conceitos, e que pode proporcionar uma autêntica força vinculativa ao nosso pensar. Segue-se, porém, que o ideal da linguagem filosófica não pode ser [91]
uma nomenclatura terminologicamente unívoca e desligada da vida da linguagem, mas a religação do pensar conceitual à linguagem e ao todo da verdade que nela está presente. No falar real ou no diálogo, e em nenhum outro lugar, a filosofia tem sua verdadeira pedra de toque, essa que é sua, propriamente sua.

8. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968) [92]

Como costuma ocorrer com as palavras derivadas do grego e adotadas em nossa linguagem científica, o título "hermenêutica abarca diversos níveis de reflexão. Hermenêutica significa em primeiro lu-

gar práxis relacionada a uma arte. Sugere a "tekhne" como palavra complementária. A arte, em questão aqui, é a arte do anúncio, da tradução, da explicação e interpretação, que inclui naturalmente a arte da compreensão que lhe serve de base e que é sempre exigida quando o sentido de algo se acha obscuro e duvidoso. Já no uso mais antigo da palavra[23], detecta-se uma certa ambigüidade. Hermes é chamado o mensageiro divino, aquele que transmite as mensagens dos deuses aos homens: No relato de Homero, ele costuma executar verbalmente a mensagem que lhe fora confiada. Mas freqüentemente, e em especial no uso profano, a tarefa do *hermeneus* consiste em traduzir para uma linguagem acessível a todos o que se manifestou de modo estranho ou incompreensível. Assim, a tarefa da tradução sempre tem uma certa "liberdade". Pressupõe a plena compreensão da língua estrangeira e, mais do que isso, a compreensão da verdadeira intenção de sentido do que se manifestou. Quem quiser se fazer compreender como intérprete deve trazer novamente à fala este sentido da intenção. A contribuição que a "hermenêutica" pode fazer é sempre essa transferência de um mundo para outro, do mundo dos deuses para o dos homens, do mundo de uma língua estrangeira para o mundo da língua própria (os tradutores humanos podem traduzir somente para sua própria língua). Visto, porém, que a tarefa própria do traduzir consiste em "executar" algo, o sentido de *hermeneuein* oscila entre tradução e diretiva, entre mera comunicação e requisito de obediência. É certo que, em sentido neutro, *hermeneia* costuma significar "enunciação de pensamentos", todavia é significativo o fato de que, para Platão[24], não é qualquer expressão de pensamento que possui o
[93] caráter de diretiva, mas somente o saber do rei, do arauto etc. A proximidade da hermenêutica com a mântica[25] não pode ser compreendida de modo diverso: a arte de transmitir a vontade do deus segue paralela à arte de adivinhá-la ou de prever o futuro mediante sinais. Mesmo assim, quando Aristóteles trata da questão do *logos apophantikos*, no tratado *Peri hermeneias*, ele só tem em mente o sentido lógico do

23. As investigações mais recentes (Benveniste) colocam em dúvida se a etimologia da palavra realmente tem a ver com o Deus "Hermes", como sugerem o uso verbal e a antiga etimologia.

24. Platão, *Política* 260 d.

25. *Epinomis* 975 c.

enunciado, concentrando-se no outro componente semântico, puramente cognitivo. De modo semelhante, desenvolve-se no mundo grego posterior um sentido de *hermeneia* e *hermeneus* puramente cognitivo que pode significar "explicação erudita", "comentador" e "tradutor". É claro que, enquanto arte, encontram-se ligados à hermenêutica restos herdados da esfera sacral[26]: é a única arte cuja palavra deve ser estabelecida como padrão de medida, que se acolhe com admiração porque pode compreender e explicitar o que oculta, seja em discursos estranhos, seja na convicção inexpressa de outro. Trata-se, portanto, de uma *ars*: uma técnica, como a oratória, a arte de escrever ou a aritmética. É mais aptidão prática do que propriamente "ciência".

Isso vale também para conotações tardias do sentido da palavra como as que encontramos na recente hermenêutica teológica e jurídica: São uma espécie de "arte" ou pelo menos servem como recurso para essa "arte", comportando sempre uma competência normativa, não só a de que os intérpretes compreendam sua arte, mas de que expressem algo normativo: a lei divina ou humana.

Quando hoje falamos de "hermenêutica", encontramo-nos situados, bem ao contrário, na tradição científica da modernidade. O uso moderno da palavra "hermenêutica" principia exatamente aí, quer dizer, com o surgimento do conceito moderno de método e de ciência. No seu uso aparece sempre implícita uma espécie de consciência metodológica. Não apenas possuímos a arte da interpretação como também podemos justificá-la teoricamente.

O primeiro registro da palavra "hermenêutica" como título de livro data do ano de 1654, em Dannhauer[27]. Desde então distinguimos entre uma hermenêutica teológico-filológica e uma hermenêutica jurídica.

Em sentido teológico, a hermenêutica significa a arte de interpretar corretamente a Sagrada Escritura, que sendo de tempos muito remotos despertava, já nos tempos da patrística, uma cons-

26. Fócio, *Bibl.* 7; Platão, *Ion* 534 e; *Legg.* 907 d.

27. J. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, 1654.

ciência metodológica, sobretudo no livro *De doctrina christiana* de Agostinho. A tarefa de uma dogmática cristã viu-se determinada pela tensão entre a história específica do povo judeu, interpretada
[94] no Antigo Testamento como história da salvação, e o anúncio universal de Jesus no Novo Testamento. Aqui a reflexão metodológica deveria ajudar a criar soluções. Em *De doctrina christiana*, utilizando-se de idéias neoplatônicas, Agostinho ensina a elevar o espírito desde um sentido literal e moral para um sentido espiritual. Com isso resolve o problema dogmático, reunindo sob um ponto de vista unitário a antiga herança hermenêutica.

O núcleo da antiga hermenêutica é o problema da interpretação alegórica. Em si, esta é bem mais antiga. *Hyponoia*, literalmente o sentido subjacente, foi a primeira palavra usada para significar sentido alegórico. Essa interpretação já era corrente na época da *Sofística*, como já afirmava a seu tempo A. Tate e confirmam textos de papiro mais recentes. O contexto histórico é claro: desde o momento em que o universo dos valores da epopéia homérica, ideado para uma sociedade aristocrática, perdeu sua força autoritativa, fez-se necessária uma nova arte interpretativa para a tradição. Isso aconteceu com a democratização das cidades, cujo patriciado foi assumido pela ética aristocrática. A sua expressão foi a idéia pedagógica da sofística: Ulisses ocupou o lugar de Aquiles, assumindo, não raro, traços sofísticos também no teatro. A *alegoresis* tornou-se um método universal, especialmente na interpretação helenística de Homero feita pelo estoicismo. A hermenêutica patrística, sintetizada por Orígenes e Agostinho, assumiu esse veio. Na Idade Média, foi sistematizada por Cassiano e converteu-se no método do quádruplo sentido da Escritura.

A hermenêutica recebeu um novo impulso com a Reforma, quando esta apregoava a volta à literalidade da Sagrada Escritura e os reformadores polemizaram contra a tradição da doutrina eclesiástica e o tratamento que esta dava aos textos com os métodos dos vários sentidos da Escritura[28]. Recusava-se especialmente o

28. Cf. a investigação de K. Holl sobre a hermenêutica de Lutero: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, 1920, e sua continuação por G. Ebeling, *Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 1942; Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, *Z. Theol. Kirche*, 48, 1951; Hermeneutische Theologie? In: *Wort und Glaube*, vol. II, Tubinga, 1969, p. 99-120.

método alegórico e restringiu-se a compreensão alegórica aos casos em que o sentido figurado a justificava, como por exemplo nos discursos de Jesus. Junto com isso desenvolveu-se uma nova consciência de método que se alardeava ser objetiva, ligada ao objeto e livre de todo arbítrio subjetivo. No entanto, a motivação principal era de caráter normativo: na hermenêutica teológica assim como na hermenêutica humanística da Idade Moderna, o que importa é a correta interpretação daqueles textos que contêm o que realmente é decisivo, e que se deve recuperar. Nesse sentido, a motivação do esforço hermenêutico não é tanto, como mais tarde em Schleier- [95]
macher, a dificuldade de compreender uma tradição e os mal-entendidos a que esta pode dar lugar, mas antes buscar trazê-la a uma nova compreensão, rompendo ou transformando uma tradição vigente pela descoberta de suas origens esquecidas. Deve-se resgatar e renovar seu sentido originário, encoberto e desfigurado. A hermenêutica, voltando às fontes originárias, busca alcançar uma nova compreensão daquilo que se havia corrompido por distorção, deslocamento ou mau uso: A Bíblia, pela tradição magisterial da Igreja; os clássicos, pelo latim bárbaro da escolástica; o direito romano, pela jurisprudência regionalista etc. O novo esforço deveria não apenas ser no sentido de buscar compreender de modo mais correto, mas também de recuperar a vigência do paradigmático, no mesmo sentido como se fosse o anúncio de uma mensagem divina, a interpretação de um oráculo ou de uma lei preceptiva.

Paralelamente a esta motivação objetiva da hermenêutica, também uma motivação formal ganhou influência no princípio da modernidade, à medida que a consciência metodológica da nova ciência, que lançava mão sobretudo da linguagem da matemática, abria caminho rumo a uma teoria geral da interpretação das linguagens simbólicas. Por causa de sua generalidade, foi tratada como uma parte da *lógica*[29]. A inserção de um capítulo hermenêutico na lógica de Chr. Wolff[30] desempenhou um papel decisivo para o século XVIII. Isso foi efeito de um interesse lógico-filosófico, a

29. Cf. a apresentação de L. Geldsetzer na introdução à nova edição do livro de Friedrich Maier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, 1965, especialmente p. Xs.

30. Chr. Wolff. *Philosophia rationalis sive logica*. 2ª ed., 1732, parte III, seção 3, cap. 6, 7.

tendência de fundamentar a hermenêutica numa semântica geral. Quem apresentou um primeiro esboço da mesma foi Maier, seguindo os rastros de um entusiasmado predecessor, Chladenius[31]. No geral, a disciplina da hermenêutica surgida na teologia e filologia do século XVII era, ao contrário, fragmentária, prestando-se mais a objetivos didáticos do que filosóficos. É certo que a nível pragmático desenvolveu algumas regras metodológicas fundamentais, extraídas em sua maioria das antigas gramática e retórica (Quintiliano[32]). No seu conjunto, porém, não passava de uma série de explicações de certas passagens que ajudavam a compreender a Escritura (ou, no âmbito humanista, os clássicos). "Clavis", "chave", é um título muito freqüente, por exemplo, em Flacius[33].

O vocabulário conceitual da hermenêutica do antigo protes-
[96] tantismo nasceu da antiga retórica. Neste sentido, marcou época a aplicação que Melanchthon faz dos conceitos retóricos fundamentais ao correto estudo dos livros (*bonis auctoribus legendis*), que tinha como paradigma a retórica da Antigüidade tardia e sua literatura (Dionisio de Halicarnaso). A exigência de se compreender o individual a partir do todo retoma a relação de *caput* e *membra*, que a retórica antiga tinha como paradigma. Em Flacius, esse princípio hermenêutico alcança sua aplicação mais conflituosa, uma vez que a unidade dogmática do cânon, de que ele lança mão contra a interpretação individual dos escritos neotestamentários, restringia em muito o princípio luterano do primado da Escritura.

Essas poucas regras gerais da hermenêutica, apresentadas preliminarmente nessas "hermenêuticas", apoiadas na antiga retórica, por certo não justificam um interesse filosófico por esses escritos. Não obstante a profunda problemática filosófica, que viria a aflorar plenamente só em nosso século, já se reflete na história inicial da hermenêutica protestante. É certo que o princípio luterano da *sacra scriptura sui ipsius interpres* contém uma clara recusa da

31. J.A. Chladenius, *Einl. zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742, reimpr. em 1970.

32. Quintiliano, *Institutio oratoria*.

33. M. Flacius, *Clavis scripturae sacrae*, 1567; cf. também *De ratione cognoscendi sacras litteras* (parte de *Clavis*), reimpr., 1968, alem.-lat.

tradição dogmática da Igreja Romana. Mas, uma vez que essa frase não quer defender uma teoria ingênua da inspiração e sobretudo que a teologia de Wittenberg, seguindo a tradução da Bíblia do grande intelectual Lutero, lançava mão de um rico aparato filológico e exegético para justificar o próprio trabalho, a problemática de toda interpretação teve de assumir também o mote da *sui ipsius interpres*. O paradoxo desse princípio era por demais evidente e não houve como evitar que os defensores da tradição magisterial da Igreja católica, o Concílio de Trento e a literatura contra-reformista descobrissem a debilidade teórica do mesmo. Não havia como negar que também a exegese bíblica protestante não trabalhava sem diretrizes dogmáticas, em parte resumidas sistematicamente nos "artigos de fé" e, em parte, sugeridas na escolha dos *loci praecipui*. A crítica de Richard Simon a Flacius[34] é para nós hoje um documento decisivo para conhecer a problemática hermenêutica da "compreensão prévia", o que torna patente a existência de implicações ontológicas que só foram explicitadas pela filosofia de nosso século. Por fim e ainda no contexto da recusa à doutrina de inspiração verbal, também a hermenêutica teológica dos primórdios do Iluminismo busca estabelecer regras gerais para a compreensão. Especialmente a crítica histórica da Bíblia encontra então sua primeira legitimação. O tratado teológico-político de Espinosa foi o acontecimento principal. A sua crítica ao conceito de milagre, por exemplo, legitimava-se no postulado da razão de se reconhecer somente o que é racional, isto é, o que é possível. Não era só [97]
crítica, continha também uma virada positiva, à medida que exigia uma explicação natural das passagens da Escritura contrárias à razão. Isso acarretou uma virada em direção ao que é histórico, ou seja, uma virada da presumida (e incompreensível) história dos milagres em direção à fé (compreensível) nos milagres[35].

A hermenêutica pietista fez frente a seu efeito negativo-iluminista conjugando estreitamente, desde A.H. Francke, a aplicação *edificante* com a interpretação de textos. Aqui desemboca a tradi-

34. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, 1689; *De l'inspiration des livres sacrés*, 1687.

35. Cf. meu comentário crítico à interpretação de Espinoza, feita por Strauss, em: "Hermenêutica e historicismo", aqui p. 449s.

ção da antiga retórica e de sua doutrina do papel dos afetos, sobretudo para a doutrina da pregação (*sermo*), que assumiu um papel decisivo e novo no culto protestante. A influente hermenêutica de J.J. Rambach[36] colocou expressamente a *subtilitas applicandi* ao lado da *subtilitas intelligendi* e *explicandi*, o que corresponde certamente ao sentido da pregação. A expressão *subtilitas* (sutileza), tirada da reflexão humanista acerca da competição, sugere de forma elegante que a "metodologia" da interpretação - como toda aplicação de regras em geral - exige capacidade de julgamento, o que por sua vez não pode ser garantido por regras[37]. Isso representaria uma constante restrição para a aplicação da teoria à práxis hermenêutica. Além disso, como disciplina teológica auxiliar, a hermenêutica busca, mesmo no final do século XVIII, estabelecer um constante equilíbrio com os interesses dogmáticos (p. ex., em Ernesti e Semler).

Foi só Schleiermacher que, incitado por F. Schlegel, desvencilhou a hermenêutica, enquanto teoria universal da compreensão e do interpretar, de todos os momentos dogmáticos e ocasionais. Para ele, esses momentos só se justificam secundariamente, numa versão bíblica específica. Com sua teoria hermenêutica, defende a cientificidade da teologia, sobretudo contra a teologia da inspiração, que colocava radicalmente em questão a verificabilidade metodológica da compreensão da Sagrada Escritura com os recursos da exegese textual, da teologia histórica, da filologia etc. Mas por trás dessa concepção de Schleiermacher sobre uma hermenêutica geral não havia apenas um interesse teológico, científico e político, mas uma motivação filosófica. Um dos mais profundos impulsos da época romântica foi a fé no diálogo como uma fonte de verdade não dogmática, insubstituível por qualquer dogmática. Se Kant e Fichte privilegiaram como supremo princípio de toda filosofia a espontaneidade do "eu penso", na geração romântica de Schlegel e
[98] Schleiermacher, caracterizada por um forte cultivo da amizade, esse princípio transformou-se numa espécie de metafísica da individualidade. A inefabilidade do individual já fora a base para a virada

36. J.J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723.

37. Cf. Kant, *KdU*, 2ª ed., 1799, VII.

em direção ao mundo histórico, que surge para a consciência quando a era revolucionária rompe com a tradição. Capacidade para a amizade, capacidade para o diálogo, para a relação epistolar, para a comunicação em geral, todos esses traços do sentimento vital romântico vinham de encontro ao interesse pela compreensão e pela incompreensão. Essa experiência humana originária constitui o ponto de partida metodológico para a hermenêutica de Schleiermacher. A partir disso, a compreensão de textos, de vestígios espirituais estranhos, longínquos, obscurecidos, petrificados em escritos, isto é, a interpretação viva da literatura e sobretudo da Sagrada Escritura, apresentou-se como aplicação específica.

O certo é que tanto a hermenêutica de Schleiermacher não está totalmente livre do ar escolástico, um tanto empoeirado, da literatura hermenêutica anterior, como sua obra propriamente filosófica se encontra um pouco à sombra dos outros grandes pensadores idealistas. Ele não tem a força impositiva da dedução fichtiana, nem a elegância especulativa de Scheling e nem a obstinação seminal da arte conceptual de Hegel. Foi um orador, mesmo quando filosofava. Seus livros são antes de tudo anotações de um orador. Suas contribuições à hermenêutica são, em particular, muito fragmentárias e o que tem mais interesse do ponto de vista hermenêutico, ou seja, suas observações sobre pensar e falar não se encontram na "hermenêutica" mas nas preleções sobre dialética. Ainda aguardamos uma edição crítica da *Dialética*, que seja utilizável[38]. O sentido normativo básico dos textos, aquilo que originariamente confere sentido ao esforço hermenêutico, em Schleiermacher encontra-se em segundo plano. Compreender é a repetição da produção originária de idéias, com base na congenialidade dos espíritos. O ensinamento de Schleiermacher tem como pano de fundo sua concepção metafísica da individualização da vida universal. Desse modo, destaca-se o papel da linguagem, e isso numa forma que superou radicalmente a limitação erudita ao escrito. A fundamentação da compreensão feita por Schleiermacher sobre a base do diálogo e do entendimento inter-humano significou no seu conjunto um aprofundamento dos

38. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milão, 1968.

fundamentos da hermenêutica, que no entanto acabou permitindo a edificação de um sistema científico com base hermenêutica. A hermenêutica tornou-se a base de todas as ciências históricas do espírito e não só da teologia. Desaparece então o pressuposto dogmático do caráter "paradigmático" do texto, sob o qual a atividade hermenêutica, tanto a do teólogo como a do filólogo humanista [99] (para não falar do jurista), tinha a função originária de mediação. Com isso liberou-se o caminho para o historicismo.

Na esteira de Schleiermacher e com base na teoria romântica da criação inconsciente do gênio, foi sobretudo a interpretação psicológica que passou a constituir a base teorética, cada vez mais decisiva, do conjunto das ciências do espírito. Isso mostra-se sumamente instrutivo já em Steinthal[39] e em Dilthey culmina numa refundamentação sistemática da idéia das ciências do espírito com base numa "psicologia descritiva e analítica". Schleiermacher ainda não pensa, certamente, na fundamentação filosófica das ciências históricas. Ele se encaixa muito melhor no contexto de pensamento do idealismo transcendental fundado por Kant e Fichte. Em especial a obra de Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Princípios da teoria geral da ciência), alcançou uma significação epocal quase igual à *Crítica da razão pura*. Como já indica o título, trata-se de deduzir todo saber a partir de um "princípio supremo" unitário, a espontaneidade da razão (Fichte diz "força do ato" [*Tathandlung*] em lugar de "fato" [*Tatsache*]). Esta conversão do idealismo "crítico" de Kant para o idealismo "absoluto" torna-se a base para todos os seus sucessores: Schiller e Schleiermacher, Schelling, Friedrich Schlegel e Wilhelm von Humboldt – chegando até Boeckh, Ranke, Droysen e Dilthey. Erich Rothaker[40], em particular, demonstrou que, apesar de rechaçar a construção apriorística da história do mundo no estilo de Fichte e Hegel, a "escola histórica" comunga com a base teórica da filosofia idealista. As preleções do famoso filólogo August Boeckh sobre a "Enciclopédia das ciências filológicas" foram muito influentes. Ali, Boeckh definiu a tarefa da filologia como o "conhecer do conhecido". Com isso encontrou-se uma boa fórmula para expressar o caráter secundário da filologia. O sentido normativo da literatura clássica, redescoberto pelo humanismo, e que motivou primariamente a *imitatio*, empalideceu e tornou-se indiferença histórica. Partindo da tarefa fundamental desse "compreender", Boeckh distinguiu os diversos modos de interpretação em gramatical, segundo o gênero literário, histórico-real e psicológico-individual. Esse foi o ponto que Dilthey conectou com sua psicologia compreensiva.

A orientação "epistemológica" já havia mudado, especialmente sob a influência da "lógica indutiva" de J.St. Mill. Quando Dilthey defendeu a idéia de uma psicologia "compreensiva", contra a psicologia experimental sustentada por Herbart e Fechner, já partilhava do ponto de partida geral da "experiência", sustentado [100] pelo "princípio da consciência" e do conceito de vivência. Também lhe serviram de constante advertência tanto o pano de fundo histórico-filosófico e histórico-teológico que alicerçava a lúcida historiografia do historiador J.G. Droysen, como a crítica acirrada que fazia seu amigo, o luterano especulativo Yorck von Wartenburg, ao historicismo ingênuo de sua época. Ambos contribuíram para que a evolução tardia de Dilthey tomasse um novo rumo. O conceito de vivência, que representou para ele a base psicológica para sua hermenêutica, foi complementado pela distinção entre a expressão e significado. Essa complementação ocorreu em parte pela influência da crítica ao psicologismo desenvolvida por Husserl nos "prolegomena" às suas *Investigações lógicas* e de sua teoria platonizante do significado, e em parte pelo realinhamento com a teoria hegeliana do espírito objetivo, que Dilthey procede, sobretudo em virtude de seus estudos sobre a época da juventude de Hegel[41]. Tudo isso produziu frutos no século XX. Os trabalhos de Dilthey foram prosseguidos por G. Misch, B. Groethuysen, E. Spranger, Th. Litt, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, O. Bollnow, entre outros. O historiador jurídico E. Betti[42] fez uma síntese da tradição idealista da hermenêutica desde Schleiermacher, chegando a Dilthey e seguindo mais adiante.

39. H. Steinthal, *Einl. in die Psychol. und Sprachwiss.*, 1881.

40. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1920.

41. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, vol. 4, 8. Agora também vol. 18,19.

42. E. Betti, *Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre*, 1954; *Allg. Auslegunslehre als Methodik der Geisteswiss.*, 1967.

O próprio Dilthey não levou a cabo a tarefa que o preocupava de conciliar teoricamente a "consciência histórica" com a pretensão de verdade da ciência. A fórmula de Troeltsch "da relatividade à totalidade", que deveria apresentar, na linha de Dilthey, a solução teórica do problema do relativismo permaneceu, como toda a obra de Troeltsch, ancorada no historicismo que se propunha a superar. É interessante notar-se que, mesmo em seus três volumes sobre o historicismo, Troeltsch faz constantes digressões com excursos históricos (brilhantes). Dilthey, ao contrário, na sua busca de encontrar uma constante atrás de toda relatividade, projetou uma teoria tipológica das concepções de mundo altamente influente, que deveria responder aos múltiplos aspectos da vida. Em parte, isso representou uma superação do historicismo, uma vez que a base determinante tanto desta superação como a de cada uma destas teorias tipológicas era a idéia de "concepção de mundo", isto é, de uma "atitude da consciência" que não se deixa reduzir a nada além de si mesma, uma postura só passível de ser descrita e comparada com outras concepções de mundo, e que deve ser assumida como um fenômeno de expressão da vida. O pressuposto dogmático irrefletido de Dilthey consistia em que se deve renunciar a um "querer conhecer por meio de conceitos" e portanto à pretensão de verdade da filosofia, em favor da "consciência histórica". Isto está a
[101] um mundo de distância do lema de Fichte, tão mal compreendido, segundo o qual "o tipo de filosofia que se escolhe depende do tipo de homem que se é"[43], um lema que apresenta uma confissão inequívoca do idealismo.

Isso tornou-se muito claro nos seguidores de Dilthey: As tipologias pedagógico-antropológicas, psicológicas, sociológicas, de teoria da arte e históricas, que se difundiam na época, demonstraram, *ad oculos*, que sua fecundidade dependia sempre da dogmática nelas oculta e latente. Todas as tipologias de Max Weber, Spranger, Litt, Pinder, Kretschmer, Jaensch, Lersch, e outros, mostraram ter um valor de verdade limitado, que ainda assim chegaram a perder quando tentaram abarcar a totalidade dos fenômenos, ou seja, quando quiseram ser completas. Essa "ampliação" de uma tipologia em

43. J.G. Fichte, *Werke*, ed. I.H. Fichte, 1845/48, 1, p. 434.

sentido de uma oniabrangência significa, por motivos intrínsecos, sua própria dissolução, isto é, a perda de seu núcleo dogmático de verdade. Mesmo *Psychologie der Weltanschauungen* (A psicologia das concepções de mundo), de Jasper, ainda não estava tão livre da problematicidade característica de toda tipologia inspirada em Max Weber e Dilthey, como pretendeu (e conseguiu) mais tarde sua *Filosofia*. O recurso conceitual à tipologia só pode ser legitimado, na verdade, de um ponto de vista extremamente nominalista. Mesmo a radicalidade nominalista do auto-ascetismo de Max Weber tinha seus limites e complementava-se pelo reconhecimento totalmente irracional e voluntarista de que cada um precisa escolher "seu Deus", aquele ao qual quer seguir[44].

A hermenêutica teológica característica da época inaugurada com a fundamentação geral de Schleiermacher acabou igualmente enredada em suas aporias dogmáticas. Já o próprio editor do curso de hermenêutica de Schleiermacher, Lücke, sublinhou de modo decisivo seu momento teológico. Toda a dogmática teológica do século XIX retornou à problemática da hermenêutica dos primórdios do protestantismo, dada com a *regula fidei*. O postulado histórico da teologia liberal, que criticava toda dogmática, enfrentou-se com ela, resultando numa crescente indiferença com relação à tarefa específica da teologia. Por isso, na época da teologia liberal, não houve fundamentalmente nenhuma problemática hermenêutica especificamente teológica.

Passando pelo historicismo radical e sob o impulso da teologia dialética (Barth, Thurneysen) e desembocando no tema da desmitologização, foi a reflexão hermenêutica de R. Bultmann que fundamentou uma autêntica mediação entre a exegese histórica e a exegese dogmática. Isso representou, sem dúvida, um marco histórico. O dilema entre a análise histórico-individualizante e o anúncio do querigma permanece, do ponto de vista teórico, insolúvel; o
conceito de "mito" usado por Bultmann mostrou desde logo ser [102]
uma construção carregada de pressupostos, baseada no Iluminismo moderno. Não obstante, o debate sobre a desmitologização,

44. Cf. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, 1952.

apresentado com muito acerto por G. Bornkamm[45], continua a despertar um grande interesse hermenêutico geral, visto reapresentar a antiga tensão entre dogmática e hermenêutica numa versão contemporânea. Bultmann distanciou sua auto-reflexão teológica do idealismo para aproximá-la do pensamento de Heidegger. Isso evidencia a influência direta do postulado de Karl Barth e da teologia dialética que tornaram consciente a problemática humana e teológica do "falar sobre Deus". Bultmann procurava uma solução "positiva", isto é, passível de ser legitimada metodologicamente, sem renunciar a nenhuma das conquistas da teologia histórica. A filosofia existencial de Heidegger, presente em *Ser e tempo*, parecia-lhe oferecer nesse caso uma posição antropológica neutra, a partir da qual a autocompreensão da fé poderia encontrar uma fundamentação ontológica[46]. O caráter de devir da pre-sença no modo da autenticidade e, no seu lado oposto, a decadência no mundo, podiam ser interpretados teologicamente com os conceitos de fé e pecado. Mas essa interpretação não seguia a linha da exposição heideggeriana da questão do ser, sendo uma reinterpretação antropológica. Não obstante, a relevância universal da questão de Deus para a existência humana, fundamentada por Bultmann na "autenticidade" do poder-ser, alcançou um ganho hermenêutico real. Consistia, sobretudo, no conceito da compreensão prévia – sem falar nas abundantes contribuições exegéticas dessa consciência hermenêutica.

O novo impulso filosófico de Heidegger não fez sentir seus efeitos positivos apenas na teologia, mas rompeu sobretudo com a rigidez relativista e tipológica reinantes na escola de Dilthey. Deve-se a G. Misch ter liberado novamente os impulsos filosóficos de Dilthey confrontando-o com Husserl e Heidegger[47]. Não obstante a sua construção do princípio filosófico que rege a filosofia da vida de Dilthey estabeleça uma oposição com relação a Heidegger, o retorno de Dilthey à perspectiva da "vida", ultrapassando a "consciência

45. G. Bornkamm, Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion, *in*: *Theol. Rdsch.* NF 29, 1963, H. 1/2, p. 33-141.

46. Sobre a problematicidade dessa exigência de "neutralidade" da filosofia existencial, cf. K. Löwith, Grundzüge der Entwicklung der Pänomenol. zur Philos. und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie, *Theol. Rdsch.*, 1930, p. 26s e 333s.

47. G. Misch, *Phänomenologie und Lebensphilosophie*, 1929.

transcendental", representou um importante apoio para a elaboração filosófica de Heidegger. A publicação de diversos tratados dispersos de Dilthey, realizada por G. Misch e outros, nos volumes V-VIII, [103] assim como as instrutivas introduções de Misch, trouxeram a público pela primeira vez, nos anos 20, a obra filosófica de Dilthey, que havia sido encoberta por seus trabalhos históricos. O problema hermenêutico alcançou sua radicalização filosófica quando as idéias de Dilthey (e Kierkegaard) passaram a fundamentar a filosofia existencial. Foi quanto Heidegger formulou o conceito de uma "hermenêutica da facticidade", impondo – em contraposição à ontologia fenomenológica da essência, de Husserl – a tarefa paradoxal de interpretar a dimensão "imemorial" (Schelling) da "existência" e inclusive a própria existência como "compreensão" e "interpretação", ou seja, como um projetar-se para possibilidades de si próprio. Nesse momento, alcançou-se um ponto no qual o caráter instrumentalista do método, presente no fenômeno hermenêutico, teve de reverter-se à dimensão ontológica. "Compreender" não significa mais um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode disciplinar metodologicamente, conformando assim a um procedimento científico, mas perfaz a mobilidade de fundo da existência humana. A caracterização e ênfase que Heidegger atribui à compreensão como a mobilidade de fundo da existência culmina no conceito de interpretação, desenvolvido em sua significação teórica sobretudo por Nietzsche. Esse desenvolvimento está fundamentado na dúvida frente aos enunciados da autoconsciência, dos quais se deve duvidar melhor do que o fez Descartes[48], como diz expressamente Nietzsche. Em Nietzsche, o resultado dessa dúvida é uma modificação do sentido de verdade em geral. Com isso, o processo de interpretação transforma-se numa forma de vontade de poder, adquirindo assim uma significação ontológica.

Parece-me que no século XX atribui-se ao conceito da historicidade um sentido ontológico semelhante, tanto no primeiro Heidegger quanto em Jasper. A historicidade não representa mais uma delimitação restritiva da razão e de seu postulado de verdade, sendo, antes, uma condição positiva para o conhecimento da verdade.

48. KGW, VII/3, 40[25]; cf. tb. 40[10], [20].

Com isso, a argumentação do relativismo histórico perde todo fundamento real. A exigência de um critério de verdade absoluta revela-se como um ídolo metafísico abstrato e perde todo seu significado metodológico. A historicidade deixou de evocar o fantasma do relativismo histórico, contra o qual exortava apaixonadamente o artigo programático de Husserl "A filosofia como ciência de rigor".

Nessa nova orientação, sintoniza-se, sobretudo e de modo muito ativo, a renovada influência do pensamento de Kierkegaard, [104] que, precedido por Unamuno e outros, inspirou uma nova crítica ao Idealismo, desenvolvendo a perspectiva do tu, do outro eu. Essa corrente foi seguida por Theodor Haecker, Friedrich Gogarten, Eduard Griesenbach, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Karl Jaspers, Viktor von Weizsäcker e encontra-se também no livro de Karl Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (O indivíduo no papel de conviva do homem, Munique, 1928).

Mesmo a brilhante dialética com que E. Betti procurou justificar o legado da hermenêutica romântica conjugando o subjetivo e o objetivo mostrou-se insuficiente depois que *Ser e tempo* demonstrou o caráter ontológico prévio do conceito de sujeito e sobretudo quando o Heidegger tardio fez ruir o âmbito da reflexão filosófico-transcendental com a idéia da "virada" (*Kehre*). O "acontecimento" da verdade que forma o espaço de jogo do desocultar e ocultar conferiu um novo caráter ontológico a todo desocultar, mesmo àquele das ciências da compreensão. Isso possibilitou a formulação de uma série de novas perguntas à hermenêutica tradicional.

A base psicológica da hermenêutica idealista mostrou seu lado problemático: Será que o sentido de um texto realmente se esgota no sentido que o autor "tem em mente" (*mens auctoris*)? Será a compreensão nada mais do que a reprodução de um produto original? Está claro que esse questionamento não pode ser aplicado a uma hermenêutica jurídica, que exerce uma evidente função de criação do direito. Costuma-se relegá-lo à esfera de uma tarefa normativa, considerando-o como uma aplicação prática que nada tem a ver com "ciência". O conceito da objetividade da ciência exige ater-se ao cânon determinado pela *mens auctoris*. Mas será esse cânon realmente suficiente? O que se dá, por exemplo, na interpre-

tação de *obras de arte* (que no diretor de teatro, no regente e no próprio tradutor apresentam também a forma de uma produção prática)? Pode-se, por acaso, negar que o artista executor "interpreta" a criação original, não se limitando a fazer dela uma nova criação? Costumamos distinguir com muita clareza entre interpretações adequadas e interpretações "inadmissíveis" ou "fora de estilo" de peças musicais ou dramáticas. Com que direito podemos excluir da ciência esse sentido reprodutivo de interpretação? Será que essa reprodução pode dar-se em estado de sonambulismo e desconhecimento? O conteúdo semântico da reprodução não pode restringir-se ao sentido que o autor presta conscientemente à obra. Sabe-se que a auto-interpretação do artista tem um valor questionável. O sentido de sua criação impõe uma tarefa de aproximação inequívoca, mesmo para a interpretação prática. Assim como a interpretação feita pela ciência, tampouco a reprodução pode, de modo algum, estar exposta à arbitrariedade.

E o que dizer do sentido e da interpretação de acontecimentos históricos? A consciência dos contemporâneos é de tal natureza [105] que aqueles que "vivenciam" a história não sabem como esta lhes acontece. Dilthey, pelo contrário, mantém-se até o fim fiel às conseqüências sistemáticas de seu conceito de vivência, como reza o modelo de biografia e autobiografia para a teoria formulada por Dilthey, acerca do contexto da história dos efeitos[49]. Também a acirrada crítica feita por R.G. Collingwood[50] à consciência metodológica positivista permanece presa à estreiteza subjetivista do problema, à medida que, lançando mão do instrumental dialético do hegelianismo de Croce com sua teoria do *reenactment*, fundamenta como caso modelar para a compreensão histórica a execução posterior de planos elaborados. Nesse ponto, Hegel foi mais conseqüente. Sua pretensão de se conhecer a razão na história fundamentava-se num conceito do "espírito", cujo traço essencial é dar-se "no tempo" e a determinação do conteúdo dar-se apenas por sua história. Decerto, também para Hegel, havia os "indivíduos que participam

49. Cf. Dilthey, *Ges. Schriften*, vol. VIII.

50. R.G. Collingwood, *Denken Eine Autobiographie*, 1955.

da história do mundo", por ele caracterizados como "encarregados do negócio do espírito universal", e cujas decisões e paixões coincidiam com o que "se dava no tempo". Esses casos excepcionais, porém, não definem para ele o sentido da compreensão histórica, sendo definidos como exceções a partir da concepção do filósofo acerca do que é o historicamente necessário. A saída que pretende atribuir ao historiador uma congenialidade com seu objeto, já tentada por Schleiermacher, certamente não traz resultado algum. Isso transformaria a história universal num espetáculo estético. Seria, por um lado, exigir demais do historiador e, por outro, subestimar sua tarefa de confrontar o próprio horizonte com o do passado.

E o que dizer do sentido querigmático da Sagrada Escritura? Aqui o conceito da congenialidade chega ao absurdo completo, à medida que suscita a péssima imagem da teoria da inspiração. A exegese histórica da Bíblia também encontra aqui seus limites, sobretudo no que diz respeito ao conceito central de "autocompreensão" do escritor da Sagrada Escritura. O significado salvífico da Escritura não será necessariamente diferente do que o resultado da mera soma das intuições teológicas dos escritores do Novo Testamento? Dessa forma, a hermenêutica pietista (A. Francke, Rambach) foi se destacando pelo fato de, em sua teoria da interpretação, acrescentar a aplicação à compreensão e à explicação, destacando com isso a relação da "Escritura" com a atualidade. Nisso reside a razão central de uma hermenêutica que leva realmente a sério a historicidade do homem. É claro que também a hermenêutica
[106] idealista leva isto em conta, especialmente a de E. Betti com seu "cânon da correspondência do sentido". Parece, no entanto, que foi só com o reconhecimento decisivo do conceito da compreensão prévia e do princípio da história dos efeitos ou o desenvolvimento da consciência da mesma, que se conquistou uma base metodológica suficiente. O conceito de cânon da teologia neotestamentária encontra ali sua legitimação, como um caso especial. O grande e positivo trabalho de G. von Rad demonstrou, ademais, que o significado teológico do Antigo Testamento torna-se difícil de justificar ao se adotar a *mens auctoris* como cânon. Com esse trabalho pode-se superar a estreiteza dessa perspectiva. Os debates mais re-

centes sobre a hermenêutica contagiaram também a teologia católica (Stachel, Biser, Corth)[51].

Na teoria literária defende-se algo semelhante, em parte sob o título "estética da recepção" (Jauss, Iser, Gerigk). Mas foi justamente nesse âmbito que se intensificou a resistência da filologia, sempre pautada pela metodologia (D. Hirsch, Th. Seebohm)[52], no intuito de preservar a objetividade da investigação.

À luz dessa questão, a venerada tradição da hermenêutica jurídica ganha nova vida. No seio da dogmática jurídica moderna, esse questionamento exerceu um papel insignificante, mesmo que uma dogmática só possa aperfeiçoar-se a si mesma quando conta com inevitáveis manchas vergonhosas. De qualquer modo, não se pode negar que a hermenêutica seja uma disciplina normativa e que exerça a função dogmática de complemento jurídico. Como tal, desempenha uma função indispensável, visto que precisa superar o hiato insuperável entre a generalidade do direito estabelecido e a concreção do caso individual. Nesse sentido, Aristóteles havia delimitado, na *Ética a Nicômaco*, o espaço hermenêutico relativo à teoria do direito, ao discutir o problema do direito natural e do conceito da *epieikeia*. Mesmo a reflexão sobre a história[53] da hermenêutica jurídica mostra que o problema da interpretação compreensiva está indissoluvelmente ligado ao problema da aplicação. Essa era a dupla tarefa da ciência jurídica, sobretudo desde a recepção do direito romano. A questão não era apenas compreender os juristas romanos, mas também aplicar a dogmática do direito romano ao universo cultural moderno[54]. Com isso, uma ligação tão es- [107]
treita como a que se impôs na teologia, surgiu também entre a tarefa hermenêutica e a tarefa dogmática. Uma teoria da interpretação do direito romano não poderia abandonar-se a uma alienação histó-

---

51. G. Stachel, *Die neue Hermeneutik*, 1967; E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, 1970; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, 1969.

52. H.R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwiss.*, 1970 e *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt, 1977; W. Iser, *Die Appellstruktur der Texte*, 1970 e *Der implizite Leser*, Munique, 1972; E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, 1967; Th. Seeborhm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, 1972.

53. Cf. C.Fr. Walch, Prefácio à *Hermeneutica Juris*, de C.H. Eckard, 1779.

54. Cf., entre outros, Koschaker, *Europa und das römische Recht*, 3ª ed., 1958.

rica, pelo menos enquanto o direito romano detivesse sua vigência legal. Isso explica por que a interpretação do direito romano considera óbvio que a teoria da interpretação empreendida por Thibaut (1806[55]) não possa se apoiar apenas na intenção do legislador, tendo que elevar o "fundamento da lei" ao nível de um verdadeiro cânon hermenêutico.

Com a criação dos modernos códigos de lei, a tarefa clássica principal, a saber, a interpretação do direito romano, acabou perdendo-se seu interesse dogmático para adquirir um sentido prático, tornando-se elemento de uma problemática da história do direito. Como história do direito, pode encaixar-se sem reservas no pensamento metodológico das ciências históricas. A hermenêutica jurídica, ao contrário, como uma disciplina subsidiária da dogmática jurídica de um novo estilo, foi relegada à margem da jurisprudência. Mas a questão fundamental da "concretização no direito"[56] permanece, e a relação da história do direito com a ciência normativa é por demais complicada para que a história do direito possa substituir a hermenêutica. O esclarecimento histórico sobre as circunstâncias históricas e as reais ponderações do legislador antes ou na promulgação de um texto legal podem ter ainda influência hermenêutica – a *ratio legis*, porém, não entra nessa problemática e continua sendo uma instância hermenêutica indispensável para toda jurisdição. Assim, o problema hermenêutico continua legitimado em toda ciência jurídica, como se dá com a teologia e sua constante tarefa de "aplicação".

Precisamos nos perguntar, porém, se a teologia e a teoria do direito não contribuem essencialmente para uma hermenêutica geral. Para o desenvolvimento dessa questão não é suficiente o imanente problema metodológico da teologia, da ciência jurídica e das ciências histórico-filológicas. Importa demonstrar os limites da autoconcepção do conhecimento histórico e devolver uma legitimidade limitada à interpretação dogmática[57]. A isso se opõe certamente o conceito de neutralidade da ciência[58]. Por essas razões, a investigação que realizei em *Verdade e método I* partia de um âmbito experimental que, em certo sentido, pode ser chamado de dogmático, à medida que seu postulado exige reconhecimento absoluto e não pode ficar em suspenso: esta é a experiência da arte. Via de regra, aqui, compreender é reconhecer e fazer valer: "Conceber aquilo que nos toca" (E. Staiger). A objetividade de uma ciência da arte ou de uma ciência da literatura, que resguarda sua seriedade como esforço científico, permanece todavia sujeita à experiência da arte ou da poesia. Ora, na autêntica experiência da arte, a *applicatio* não pode vir separada da *intellectio* e da *explicatio*. Isso não deixa de ter conseqüências para a ciência da arte. Esse problema foi discutido primeiramente por H. Sedlmayr quando distingue entre uma primeira e uma segunda ciência da arte[59]. Os complexos métodos de investigação da ciência da arte e da ciência da literatura, que se têm desenvolvido, precisam confirmar sempre de novo sua fecundidade ajudando a intensificar a clareza e a adequação da experiência da obra de arte. Nesse sentido, precisam intrinsecamente de integração hermenêutica. Assim, a estrutura de aplicação, com seu direito de cidadania herdado da hermenêutica jurídica, precisa adquirir um valor paradigmático. É certo que quando a compreensão histórico-jurídica segue à imposição de se reaproximar da compreensão dogmático-jurídica, suas diferenças não podem ser anuladas. Isso foi bem frisado por Betti e Wieacker. O sentido de *applicatio*, porém, que representa um elemento constitutivo de todo compreender, não é o de uma "aplicação" posterior e externa de algo que originalmente já seria para si. A aplicação de meios para objetivos predeterminados ou a aplicação de regras em nosso comportamento não significa, via de regra, a submissão de uma situação dada (*Gegebenheit*) autônoma, em si, como por exemplo uma coisa conhecida "de maneira puramente teórica", a um objetivo prático. [108]

55. A.F.J. Thibaut, *Theorie der log. Auslegung des römischen Rechts*, 1799, 2ª ed., 1806, reimp. 1967.

56. K. Engisch, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswiss. unserer Zeit.* Abh. Heidelb. Akad. Wiss., 1953.

57. Cf. E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in der Geisteswiss. und das Problem des Historismus*, Mainz, 1954.

58. Cf. E. Spranger, *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wiss.*, Abh. Berl. Akad. wiss., 1929, que demonstrou a procedência dessa expressão do ambiente de luta cultural da época posterior a 1870, sem levantar a menor suspeita contra sua validade ilimitada.

59. H. Sedlmayr, *Kunst und Wahrheit*, 1959.

Antes, os meios são definidos pelos objetivos ou deles abstraídos, e o comportamento, das regras. O próprio Hegel já havia analisado, em sua *Fenomenologia do espírito*, a dialética de lei e o caso particular, onde se dirime a determinação concreta[60].

A estrutura aplicativa do compreender, revelada na análise filosófica, não significa, de modo algum, uma diminuição da disposição "neutra" de compreender o que o próprio texto diz e nem permite que se aliene o texto de sua "própria" intenção semântica
[109] para utilizá-lo com intenções preconcebidas. O que a reflexão faz é apenas descobrir os condicionamentos que já estão atuando, a cada vez, sobre o compreender, condicionamentos que sempre já estão sendo aplicados quando nos empenhamos em esclarecer um texto, visto que são constitutivos de nossa "compreensão prévia". Isso não significa, em absoluto, que deixemos as "ciências do espírito" vegetando como ciências "inexatas" em toda sua lamentável insuficiência, enquanto não se elevarem ao nível de *science* e não puderem se integrar à *unity of science*. Ao contrário, uma hermenêutica filosófica haverá de concluir que o compreender só é possível quando aquele que compreende coloca em jogo seus próprios preconceitos. A contribuição produtiva do intérprete é parte inalienável do próprio sentido do compreender. Isso não legitima o caráter privado e arbitrário das pressuposições subjetivas, visto que a coisa que está em questão a cada vez – o texto que se quer compreender – é o único critério dotado de validade. A distância insuperável e necessária entre os tempos, as culturas, as classes, as raças – ou mesmo entre as pessoas – é um momento supra-subjetivo, que confere tensão e vida a todo compreender. Pode-se descrever esse fenômeno também do seguinte modo: O intérprete e o texto possuem em cada qual seu próprio "horizonte" e todo compreender representa uma fusão desses horizontes. Assim, não só na ciência neotestamentária (sobretudo em E. Fuchs e G. Ebeling), como por exemplo no *literary criticism*, mas também no desenvolvimento filosófico do enfoque heideggeriano, a questão da hermenêutica

60. *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, p. 189s (cf. a tradução brasileira de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 1992).

deslocou-se radicalmente da base subjetivo-psicológica para um sentido objetivo, mediado pela história dos efeitos.

A realidade fundamental capaz de mediar essas distâncias é a linguagem. Nela o intérprete (ou tradutor!) traz novamente à fala o que compreendeu. Teólogos e poetólogos chegam a falar inclusive de acontecimentos de linguagem. Em certo sentido, a hermenêutica aproxima-se com isso, por seu próprio caminho, da filosofia analítica, provinda da crítica metafísica do neopositivismo. Desde que essa filosofia já não se atém a resolver de uma vez por todas o "feitiço da linguagem", mediante a análise dos modos de falar e trazendo todos os enunciados ao padrão da univocidade com a ajuda de linguagens simbólicas artificiais, ela tampouco pode evitar defrontar-se com o funcionar da linguagem nos jogos de linguagem, como mostraram as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. K.O. Apel assinalou com razão que o conceito de "jogo de linguagem" só permite descrever, de modo descontínuo, a continuidade da tradição[61]. À medida que a hermenêutica supera a ingenuidade positivista presente no conceito do dado (*Gegebenes*), através da reflexão sobre os condicionamentos da compreensão (compreensão prévia, prioridade da pergunta, história da motivação de cada enunciado), ela faz também uma crítica da reflexão metodológica positivista. Até que ponto ela segue o esquema da teoria transcendental (K.O. Apel) ou antes a dialética histórica (J. Habermas) é um assunto controverso[62]. [110]

A hermenêutica tem, em todo caso, uma temática própria. Apesar de sua generalidade, não pode ser integrada legitimamente na lógica. Em certo sentido, partilha com a lógica a universalidade. Em outro, chega, porém, a superá-la. É claro que todo conjunto enunciativo pode ser considerado do ponto de vista de sua estrutura lógica: As regras da gramática, da sintaxe e finalmente as leis da dedução lógica podem sempre ser empregadas aos contextos do discurso e do pensamento. Raras são, contudo, as vezes em que um

61. K.O. Apel, Wittgenstein und das Problem des Verstehens, *Z. Theol. Kirche*, 63, 1966 [agora em: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, vol. I, p. 335-377].

62. Cf. os trabalhos *in*: *Hermeneutik und Dialektik* e meu posfácio a *Verdade e método II*, neste vol., p. 508.

conjunto discursivo realmente vivo satisfaz as exigências estritas da lógica de enunciado. O discurso e o diálogo não são "enunciados" no sentido de um juízo lógico, cuja univocidade e significado pode ser comprovado e verificado por todos, mas têm seu lado ocasional. Eles se dão num processo comunicativo, no qual o monólogo do discurso científico e o processo de demonstração representam apenas um caso especial. O modo de realizar-se da linguagem é o diálogo, mesmo que seja o diálogo da alma consigo mesma, que é como Platão caracteriza o pensamento. Nesse sentido, enquanto teoria da compreensão e do entendimento, a hermenêutica congrega a máxima generalidade. Compreende todo enunciado não apenas em sua validade lógica, mas como resposta a uma pergunta. Isto significa, porém, que aquele que compreende, precisa compreender a pergunta, e uma vez que a compreensão precisa alcançar seu sentido a partir de sua história motivacional, precisa ir necessariamente além do conteúdo do enunciado concebido pela lógica. No fundo, isto já estava presente na dialética do espírito de Hegel, tendo sido retomado por B. Croce, Collingwood e outros. Vale a pena ler, na *Autobiography* de Collingwood, o capítulo sobre *The logic of question and answer* (A lógica de pergunta e resposta). Mas mesmo uma análise puramente fenomenológica não pode furtar-se ao fato de que não existem percepções nem juízos isolados. Foi o que demonstrou fenomenologicamente H. Lipp, em sua *Hermeneutische Logik* (Lógica hermenêutica), à base da teoria husserliana das intencionalidades anônimas, desenvolvendo uma análise na linha do conceito existencial de mundo, de Heidegger. Na Inglaterra, Austin desenvolveu, em sentido análogo, a virada do Wittgenstein tardio.

A conseqüência desse retorno da linguagem da ciência para a
[111] linguagem da vida cotidiana, das ciências empíricas para a experiência do "mundo da vida" (Husserl) foi que, em vez de submeter-se à "lógica", a hermenêutica teve de voltar a orientar-se pela antiga tradição da retórica, com a qual de há muito encontrava-se estreitamente ligada, como foi demonstrado acima[63]. Com isso, retoma um fio condutor que havia sido rompido no século XVIII.

63. Cf. acima p. 112s.

Como professor de retórica em Nápoles, foi sobretudo G.B. Vico quem defendeu a antiga tradição retórica contra a pretensão monopolizante da ciência "moderna", chamada por ele de *critica*. Ele destacou, de modo especial, o significado da retórica para a educação e a formação do *sensus communis*, e, de fato, a hermenêutica compartilha com a retórica a função que exerce o *eikos*, o argumento *persuasive*. A tradição da retórica, que - apesar de Herder - se rompeu radicalmente na Alemanha, sobretudo no século XVIII, acabou mantendo sua influência de modo latente no âmbito da estética e da hermenêutica, como demonstrou de maneira especial Kl. Dockhorn[64]. Contra as pretensões monopolizantes da lógica matemática moderna e seus desdobramentos, vemos anunciarem-se algumas resistências, também em nosso tempo, a partir da retórica e da racionalidade forense, no exemplo de Chaïm Perelman e sua escola[65].

Encontramos ali, porém, uma dimensão ainda mais abrangente do problema hermenêutico, estreitamente ligada à posição central que a linguagem ocupa no âmbito hermenêutico. A linguagem não é apenas um *medium*, entre outros, dentro do mundo das "formas simbólicas" (Cassirer), mas tem uma relação especial com o potencial caráter comunitário da razão. É a razão que se atualiza comunicativamente na linguagem, como já dizia R. Hönigswald: A linguagem não é apenas "fato", mas "princípio". É nisso que repousa a universalidade da dimensão hermenêutica. Esta universalidade já se encontra na teoria do significado de Agostinho e Tomás de Aquino, à medida que eles consideravam que o significado dos signos (das palavras) era superado pelo das coisas, justificando assim a tarefa de transcender o *sensus litteralis*. A hermenêutica, hoje, não pode simplesmente seguir essa teoria, isto é, não pode entronizar uma nova alegorese. Para isso precisaríamos pressupor uma linguagem da criação, pela qual Deus fala conosco. Não podemos, contudo, evitar a consideração de que não só no discurso e na escrita mas em todas as criações humanas encontra-se um "sentido",

64. Cf. a recensão de Kl. Dockhorn sobre *Wahrheit und Methode* de H.-G. Gadamer, *GGA*, 218, 1966.

65. Cf. tb. *Philosophy, Rhetoric and Argumentatio*, ed. por M. Natanson e H.W. Johnstone Jr., 1965.

e que a tarefa da hermenêutica é descobrir esse sentido. Hegel ex-
[112] pressou-o na sua teoria do "espírito objetivo". Essa parte de sua filosofia do espírito permaneceu viva independentemente da totalidade do sistema dialético (cf., por exemplo, a teoria do espírito objetivo de Nicolai Hartmann e o idealismo de Croce e Gentile). Não só a linguagem da arte reivindica legitimamente um entendimento, mas toda forma de criação cultural humana em geral. Sim, a questão se amplia. Existirá algo que não faça parte de nossa orientação no mundo fundamentalmente como linguagem? Todo conhecimento humano do mundo é mediado pela linguagem. Quando se aprende a falar já se cumpre uma primeira orientação no mundo. Mas não só isso. A estrutura da linguagem de nosso estar-no-mundo acaba articulando todo o âmbito da experiência. A lógica da indução, descrita por Aristóteles e desenvolvida por F. Bacon como fundamento das novas ciências empíricas[66], parece insatisfatória enquanto teoria lógica da experiência científica e carente de correção[67]. Nela transparece, porém, claramente sua proximidade com a articulação de mundo feita na linguagem. Já Temístio, em seu comentário a Aristóteles, ilustrou este capítulo correspondente de Aristóteles (An. Post B 19) com o exemplo do aprendizado da fala. A lingüística moderna (Chomsky) e a psicologia (Piaget) deram novos passos nesse terreno. Isso vale, porém, para um sentido ainda mais amplo. Toda experiência realiza-se numa constante ampliação comunicativa de nosso conhecimento do mundo. Ela mesma é conhecimento do conhecido num sentido muito mais profundo e generalizado do que expressava a fórmula cunhada por A. Boeckh para designar o ofício do filólogo. É que a tradição na qual vivemos não é o que se chama de tradição cultural, que consistiria apenas de textos e monumentos, e que transmitiria um sentido estruturado na linguagem ou documentado historicamente, deixando "do lado de fora" os reais determinantes de nossa vida, as condições de produção etc. Bem longe disso, o próprio mundo experimentado pela comunicação se nos transmite constantemente como uma totalidade aberta, *traditur*. Isso não é nada mais que experiência. Ela se dá sempre que se experimenta mundo, sempre que se supera o

66. Aristóteles, *Anal. Post.* II, 19.

67. K.R. Popper, *Logik der Forschung*, 2ª ed., 1966.

estranhamento, onde se produz iluminação, intuição, apropriação. A tarefa primordial da hermenêutica como teoria filosófica consiste em mostrar, por fim, como bem indicou Polanyi[68], que só pode ser chamada de "experiência" a integração de todo conhecimento da ciência ao saber pessoal do indivíduo.

Assim, a dimensão hermenêutica afeta especialmente o trabalho milenar do conceito filosófico. Como tradição de uma experiência pensante, deve ser compreendida como um único grande diálogo, no qual todo presente participa sem poder controlar superior- [113]
mente ou dominar criticamente. O ponto fraco da história dos problemas foi ler a história da filosofia somente como confirmação da própria visão do problema e não como um parceiro crítico que revela a limitação de nossas próprias idéias. Para isso há que submeter-se à reflexão hermenêutica. Ela nos ensina que a linguagem da filosofia sempre comporta algo de inadequado e que, na sua intenção, persegue sempre mais do que pode ser encontrado em seus enunciados e do que pode ser trazido à palavra. As palavras que servem de conceitos, cunhadas e transmitidas nela pela filosofia, não são marcas e sinais fixos que designam algo unívoco como acontece no sistema de símbolos da matemática, da lógica e em suas aplicações. As palavras brotam do movimento comunicativo da interpretação que o homem faz do mundo, e que se dá na linguagem. Movidas e transformadas por esta interpretação, as palavras se enriquecem, alcançam novos contextos que recobrem os antigos, resguardam-se num quase esquecimento para tornar à vida em idéias novas e questionadoras.

Em todo trabalho filosófico do conceito encontra-se, portanto, uma dimensão hermenêutica, hoje em dia caracterizada de modo um tanto impreciso, com o termo "história do conceito". Esse não representa um esforço secundário e nem significa que, em vez de falarmos das coisas, falemos dos meios de entendimento que usamos para isso, mas constitui o elemento crítico no uso de nossos próprios conceitos. Tanto o afã do leigo em exigir definições inequívocas, quanto o fascínio pela univocidade de uma epistemologia unilateral e semântica desconhecem não só o que seja linguagem,

68. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago, 1958.

mas também o fato de que a linguagem do conceito não pode ser inventada, mudada ao bel-prazer, usada e abandonada. A linguagem do conceito brota, muito ao contrário, do elemento no qual nos movemos como seres pensantes. O que encontramos na forma artificial da terminologia são apenas as cascas endurecidas dessa corrente viva do pensamento e da fala. Também essa se introduz e sustenta pelo acontecimento comunicativo que realizamos ao falar e onde se constrói compreensão e entendimento[69]. Esse parece-me ser o ponto de convergência entre o desenvolvimento da filosofia analítica na Inglaterra e a hermenêutica. Essa correspondência é, porém, limitada. Assim como, no século XIX, Dilthey acusou o empirismo inglês de carência de formação histórica, o postulado crítico da hermenêutica que se baseia na reflexão histórica não consiste tanto em dominar a estrutura lógica dos modos de falar, como é
[114] o caso por exemplo do ideal da filosofia "analítica", mas em apropriar-se dos conteúdos mediados pela linguagem, com todo o sedimento da experiência histórica.

O problema hermenêutico adquiriu uma nova ênfase na esfera da lógica das ciências sociais. Certamente, dever-se-á reconhecer que a dimensão hermenêutica encontra-se à base de toda experiência de mundo, desempenhando por isso uma função também no trabalho das ciências naturais, como ficou demonstrado sobretudo por Thomas Kuhn[70]. E isso vale ainda com mais decisão para as ciências sociais, pois, à medida que a sociedade possui sempre uma existência compreendida no âmbito da linguagem[71], o próprio campo de objetos das ciências sociais (e não apenas sua formação teórica) é presidido pela dimensão hermenêutica. Em certo sentido, a crítica hermenêutica ao objetivismo ingênuo das ciências do espírito tem sua contrapartida na crítica da ideologia, inspirada em Marx (Habermas; cf. também a forte polêmica de Hans Albert contra essa corrente)[72]. Também a cura pelo diálogo representa um fenômeno hermenêutico eminente, cujas bases teóricas foram rediscutidas por J. Lacan e P. Ricoeur[73]. O alcance da analogia entre doenças mentais e doenças sociais parece-me profundamente questionável[74]. A situação do cientista social frente à sociedade não é a mesma que a do psicanalista frente a seu paciente. Uma crítica da ideologia que pensa estar isenta de toda preocupação ideológica não é menos dogmática que uma ciência social "positivista" que se compreende como técnica social. Frente a essas tentativas de mediação, parece-me compreensível a oposição defendida por Derrida[75] entre a teoria da desconstrução e a hermenêutica. A experiência hermenêutica, no entanto, defende seu próprio direito contra uma tal teoria da desconstrução do "sentido". Apesar de Nietzsche, buscar "sentido" na *écriture* nada tem a ver com metafísica.

Segundo a hermenêutica, todo esforço de conceitualização persegue, de princípio, o consenso possível, o acordo possível, devendo basear-se já num acordo vinculante, quando se quer chegar [115]
a um entendimento. Isso não é um postulado dogmático, mas uma descrição puramente fenomenológica. Onde não há vínculo, também não pode haver diálogo. Assim, a crítica da ideologia deve introduzir o discurso racional como última instância, que lhe possibilitará o entendimento livre de coerções. O mesmo confirma-se no proceder da psicanálise. O sucesso da terapia dialogal da psicanálise não se baseia no trabalho de reflexão voluntária do paciente. O fato de conseguir por fim desfazer seus bloqueios, com a ajuda do médico e da terapia dialogal, não representa tudo. O objetivo último é antes recuperar a capacidade natural de se comunicar com os outros, e isso significa recuperar aquele consenso fundamental que confere sentido ao fato de alguém conversar com o outro.

---

69. Cf. "Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie". Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Cad. 170, 1971, *Ges. Werke*, vol. 4.

70. Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962.

71. Charles Taylor, Interpretation and the Sciences of Man. *Rev. of Met.* 25, 1971, p. 3-51, agora em: C. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt, 1975, p. 154-219.

72. J. Habermas, Zur Logik der Sozialwiss. *Beiheft der Phil. Rdsch.* 1967; *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971; Hans Albert, *Konstriktion und Kritik*, 1972. [Tb. os trabalhos tardios de Habermas discutem o problema da hermenêutica. Cf. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt, 1971, I, p. 143 e 192s].

73. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965, alem. 1969; *Le conflit des interprétations*, 1969; Herméneutique et critique des idéologies, em *Démythisation et idéologie*, ed. Castelli, 1973; *La métaphore vive*, Paris, 1975; J. Lacan, *Ecrits*, 1966.

74. Cf. J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971.

75. *L'écriture et la différence*, Paris, 1967.

Nesse ponto, aparece uma distinção que não se pode ignorar. A crítica da ideologia pretende ser uma reflexão emancipatória. De modo correspondente, o diálogo terapêutico pretende tornar conscientes as máscaras do inconsciente e com isso dissolvê-las. Ambas pressupõem seu saber e consideram-se cientificamente fundamentadas. Contrário a isso, a reflexão hermenêutica não contém nenhuma pretensão de conteúdo deste tipo. Não afirma saber que as condições sociais fácticas possibilitam apenas uma comunicação distorcida. Isso implicaria já, em seu juízo, que soubéssemos o que uma comunicação correta e não distorcida deveria produzir. Tampouco considera atuar como um terapeuta que leva o processo reflexivo do paciente a um bom termo, conduzindo-o a um conhecimento mais elevado de sua história de vida e de seu verdadeiro ser. Em ambos os casos, na crítica da ideologia e na psicanálise, a interpretação pretende orientar-se por um saber prévio, a partir do qual as fixações prévias e os preconceitos podem ser dissolvidos. Nesse sentido, ambas podem ser compreendidas como "Iluminismo". A experiência hermenêutica vê, ao contrário, com ceticismo todo postulado de um saber prévio. O conceito da compreensão prévia, introduzido por Bultmann, não se refere a esse tipo de saber: Os nossos preconceitos devem ser colocados em jogo no processo do compreender... Na concreção da experiência hermenêutica, conceitos como "esclarecimento", "emancipação", "diálogo livre de coerção" revelam-se como pobres abstrações. A experiência hermenêutica faz ver o enraizamento profundo que podem ter os preconceitos e o pouco que uma mera conscientização pode fazer para dissolver sua força. Sabia disso muito bem um dos pais do Iluminismo moderno, Descartes, procurando legitimar seu novo conceito de
[116] método não tanto por argumentos mas pela meditação, por uma reflexão reiterada. Isso não deve ser descartado como se fosse mero revestimento retórico. Sem isso, não há comunicação, mesmo em trabalhos filosóficos e científicos, que precisam de recursos retóricos para impor sua vigência. Toda a história do pensamento confirma essa antiga proximidade entre a retórica e a hermenêutica. No entanto, a hermenêutica contém sempre um elemento que ultrapassa a mera retórica: inclui sempre um encontro com as opiniões do outro, que vêm, por sua vez, à fala. Isso vale também para a compreensão de textos e outras criações culturais do mesmo gênero. Precisam desenvolver sua própria força persuasiva para serem compreendidos. Por isso, a hermenêutica é filosofia porque não pode ser restrita a uma teoria da arte, que "apenas" compreende as opiniões de um outro. A hermenêutica implica, antes, que toda compreensão de algo ou de um outro vem precedida de uma autocrítica. Aquele que compreende não postula uma posição superior. Confessa, antes, a necessidade de colocar à prova a verdade que supõe própria. É o que está implícito em todo compreender, e por isso todo compreender contribui para o aperfeiçoamento da consciência da história dos efeitos.

O modelo fundamental de todo consenso é o diálogo, a conversa. Sabe-se que uma conversa não é possível, se uma das partes crê absolutamente estar numa posição superior em relação à outra, algo como se afirmasse possuir um conhecimento prévio dos preconceitos a que o outro se atém. Com isso, ele ver-se-ia trancado em seus próprios preconceitos. Em princípio, um consenso dialogal torna-se impossível quando um dos interlocutores do diálogo não se libera realmente para a conversa. Um caso semelhante seria, por exemplo, se alguém num ambiente social quisesse desempenhar o papel de psicólogo ou psicanalista e na pretensão de compreender psicanaliticamente os enunciados do outro não leva a sério o seu sentido. Neste caso, o companheirismo, base da vida social, estaria destruído. Essa problemática foi discutida sistematicamente sobretudo por Paul Ricoeur, ao falar do "conflito de interpretações". Nessa discussão, situa Marx, Nietzsche e Freud de um lado e a intencionalidade fenomenológica da compreensão de "símbolos" de outro, buscando uma mediação dialética. De um lado, a derivação genética, como arqueologia, e de outro, a orientação para um sentido intencional, como teleologia. Segundo ele, esse passo é apenas uma distinção preparatória, que limpa o terreno para uma hermenêutica geral, à qual caberia esclarecer a função constitutiva da compreensão de símbolos e da autocompreensão por meio de símbolos. Uma tal teoria geral hermenêutica pare-
ce-me inconsistente. Os modos de compreensão de símbolos, dis- [117]
postos aqui em paralelo, visavam sentidos de símbolo distintos, e por isso não constituem um "sentido" cada vez diverso da mesma realidade. Na verdade, um modo de compreender exclui o outro,

porque se refere a algo diverso. Um compreende o que o símbolo quer dizer, o outro o que ele quer esconder ou mascarar. Trata-se de um sentido de "compreender" totalmente distinto.

A universalidade da hermenêutica depende, em última instância, da medida em que seu caráter teórico, transcendental, limita sua validez ao âmbito da ciência ou se também inclui os princípios do "*sensus communis*" e, com isso, o modo como o uso científico é integrado na consciência prática. Compreendida assim de modo universal, a hermenêutica adquire uma forte afinidade com a "filosofia prática", revitalizada dentro da tradição transcendental-filosófica alemã pelos trabalhos de J. Ritter e sua escola. A hermenêutica filosófica é consciente dessa conseqüência[76]. Uma teoria da práxis da compreensão é certamente teoria e não prática. Mas nem por isso uma teoria da práxis é uma "técnica" ou uma pretensa cientifização da práxis social. É, ao contrário, uma reflexão filosófica dos limites a que está submetido todo domínio científico-técnico da natureza e da sociedade. São verdades cuja defesa diante do conceito moderno de ciência constitui uma das mais importantes tarefas de uma hermenêutica filosófica[77].

76. Cf. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, 1969 e M. Riedel, *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1972.

77. Gadamer, Theorie, Technik, Praxis, *in*: *Neue Anthropologie*, vol. I, Introdução, 1972, *Ges. Werke*, vol. 4.

III - COMPLEMENTOS

9. Sobre a problemática da autocompreensão – Uma contribuição hermenêutica ao tema da "desmitologização" (1961) [121]

Quem presenciou a enorme repercussão que causou o aparecimento do artigo programático de Rudolf Bultmann sobre a desmitologização do Novo Testamento e analisa a influência que continua exercendo até hoje sabe muito bem que ali estão em jogo problemas teológicos e sobretudo dogmáticos. Quem conhece o trabalho teológico de Bultmann sabe também que aquele artigo nada tem a ver com sensacionalismo. O artigo apenas formulou o que de há muito já vinha acontecendo no trabalho exegético do teólogo. É justamente esse o ponto em que uma reflexão filosófica pode contribuir para a discussão teológica. Sem dúvida, o problema da desmitologização possui também um aspecto hermenêutico geral. Os problemas teológicos não atingem o fenômeno hermenêutico da desmitologização como tal, mas sim o seu resultado dogmático. Trata-se de saber se Bultmann estabelece corretamente ou não os limites do que corresponde a uma desmitologização, a partir da perspectiva da teologia protestante. As explanações que se seguem buscam abordar o aspecto hermenêutico do problema sob um horizonte que, segundo me parece, ainda não alcançou suficiente validade. A pergunta que norteia essas explanações é se a compreensão do Novo Testamento pode se dar suficientemente a partir do conceito fundamental da autocompreensão da fé ou se ali atua também um momento totalmente diverso, que ultrapassa a autocompreensão do indivíduo e até seu ser-próprio. Para isso fazem-se necessárias algumas reflexões preparatórias capazes de assinalar lugar do aspecto hermenêutico.

A primeira constatação a se fazer é que, como tarefa hermenêutica, a compreensão já sempre inclui uma dimensão reflexiva.

Compreender não é mera reprodução de um conhecimento, ou seja, não é mera execução reiterada do mesmo, mas está consciente do caráter repetitivo de sua execução. Como já formulara Au-
[122] gust Boeckh, trata-se de conhecer o conhecido. Esta formulação paradoxal resume as idéias da hermenêutica romântica, que tinha clareza sobre a estrutura reflexiva do fenômeno hermenêutico. A inteireza do compreender exige que se traga à consciência o componente inconsciente da compreensão. Nesse sentido, a hermenêutica romântica tem por base um conceito fundamental da estética kantiana, o conceito de gênio, que cria a obra paradigmática, "de modo inconsciente" – como a própria natureza –, isto é, sem o emprego consciente de regras e sem imitar modelos.

Com isso caracteriza-se a situação específica em que se situa o problema hermenêutico. Certamente não surge esse problema quando se trata de mera recepção e desdobramento originário de uma determinada tradição espiritual, como foi o caso, por exemplo, da redescoberta humanista da Antigüidade Clássica. Ali, muito mais do que "compreender" os antigos, buscava-se imitar, seguir e até mesmo concorrer de maneira imediata com os antigos autores. O problema hermenêutico não se coloca quando essa poderosa tradição sufoca dentro de si o próprio comportamento. Ele se coloca somente quando surge a consciência de que a tradição com a qual alguém se depara é algo estranho, seja pelo fato de a ela não se pertencer, seja pelo fato de a tradição não mais ser assumida como algo inquestionável.

Aqui está em questão o aspecto do problema hermenêutico apresentado nesse último caso. Tanto a compreensão da tradição cristã quanto a da Antigüidade Clássica implica para nós uma consciência histórica. Por mais vivo que ainda seja o que nos liga à grande tradição greco-cristã, compartilhamos todos a consciência da alteridade, a consciência de não pertencermos mais de modo inquestionável a esta tradição. Isso torna-se muito claro nos primórdios da crítica histórica à tradição e nos inícios da crítica bíblica empreendida por Spinoza, em seu tratado teológico-político. Ali mostra-se claramente que o caminho da compreensão histórica é uma espécie de desvio inevitável, que deve ser percorrido por todo aquele que, não tendo acesso direto ao que diz a tradição, quer compreendê-la.

A questão genética, cujo objetivo consiste em esclarecer uma opinião da tradição desvencilhando-a da situação histórica, só irá surgir quando o conhecimento imediato da verdade do que foi dito se torna inacessível, porque a razão se contradiz.

Claro que esse desvio realizado pela explicação histórica não se dá apenas nos moldes do Iluminismo moderno. Frente ao Anti-
go Testamento, a teologia cristã, por exemplo, viu-se logo na obri- [123]
gação de iluminar exegeticamente seus conteúdos – inconciliáveis com a dogmática e a moral cristãs – e para isso, além da interpretação alegórica e tipológica, como demonstrou por exemplo Agostinho no *De Doctrina christiana*, serviu-se também da reflexão histórica. Mas nesse caso a tradição dogmática da Igreja cristã continuou sendo a base inamovível. As reflexões históricas eram um recurso esporádico e secundário na compreensão da Sagrada Escritura. Com o surgimento da nova ciência da natureza e sua crítica, isso mudou substancialmente. Aquilo que na Sagrada Escritura, em consonância com a ciência moderna, pode ser compreendido a partir da pura razão é uma faixa muito estreita. Com isso cresce consideravelmente o âmbito do que se pode compreender apenas com recurso às condições históricas. É verdade que para Spinoza existe ainda uma evidência imediata das verdades morais que a razão pode reconhecer na Bíblia. Essa evidência assemelha-se, em certo sentido, à da geometria de Euclides, que contém verdades tão imediatamente evidentes à razão que já não se questiona sua origem histórica. No entanto, as verdades morais que possuem essa evidência na tradição bíblica representam para Spinoza apenas uma pequena parcela do todo da tradição bíblica. A Sagrada Escritura, no seu todo, continua estranha à razão. Se quisermos compreendê-la devemos recorrer à reflexão histórica, como é o caso da crítica dos milagres.

A convicção romântica da total estranheza face à tradição, segundo a qual a tradição constitui uma total alteridade frente ao presente, tornou-se uma pressuposição metodológica fundamental do procedimento hermenêutico. A hermenêutica torna-se uma postura metodológica universal justamente por pressupor a estranheza do conteúdo a ser compreendido e, com isso, impor-se a tarefa

de sua superação pela apropriação do conhecimento. É bastante significativo que Schleiermacher não considere tão absurda a idéia de se compreender mesmo os princípios de um Euclides a partir da perspectiva histórica, isto é, recorrendo aos momentos fecundos da vida de Euclides, nos quais surgiram essas idéias. Em lugar do conhecimento objetivo imediato, surge a compreensão psicológico-histórica como a postura realmente metodológica e científica. Foi só a partir daí que a ciência bíblica, a teologia em seu aspecto exegético, pôde elevar-se ao *status* de uma verdadeira ciência histórico-crítica. A hermenêutica tornou-se o órgão geral do método histórico. Sabe-se que a introdução dessa reflexão histórico-crítica no campo da exegese bíblica provocou grandes tensões entre dogmática e exegese, que perpassam o trabalho teológico do Novo Testamento até os dias de hoje.

A escola histórica, porém, sobretudo na forma decisiva que Droysen, seu metodologista mais arguto, reivindica para a tarefa
[124] do historiador, não aceitou de modo algum essa total alienação objetivista do objeto da história. Pelo contrário, Droysen perseguiu essa "objetividade eunuca" com um sarcasmo mordente, e caracterizou a pertença às grandes forças morais, que regem a história, como a condição prévia de toda compreensão histórica. Sua célebre fórmula, segundo a qual a tarefa do historiador consiste em compreender pela via da investigação, contém um aspecto teológico. Os planos da Providência estão ocultos para o homem. Contudo, mediante a investigação das estruturas da história do mundo, o espírito histórico pode adquirir uma idéia do sentido oculto da totalidade. Compreender, aqui, é mais do que um método universal apoiado ocasionalmente na afinidade ou congenialidade do historiador com seu objeto histórico. Não é só uma questão de casual simpatia pessoal. Na escolha dos objetos e dos pontos de vista sob os quais se apresenta um objeto como um problema histórico, já está atuando um elemento da própria historicidade da compreensão.

Sem dúvida não é fácil para a autoconsciência metodológica da investigação histórica firmar e manter esse aspecto do tema em questão, pois as ciências humanas já estão marcadas pela idéia moderna de ciência. Não obstante a crítica romântica ao racionalismo inerente ao Iluminismo tenha rompido com o predomínio do direito natural, os caminhos da investigação histórica concebem-se como passos rumo a um esclarecimento histórico total do homem a respeito de si próprio, tendo como conseqüência a dissolução dos últimos restos dogmáticos da tradição greco-cristã. O objetivismo histórico que corresponde a esse ideal tira sua força de uma idéia de ciência sustentada no subjetivismo filosófico da modernidade. A preocupação de Droysen foi defender-se contra esse subjetivismo. Todavia, foi somente com a crítica radical ao subjetivismo filosófico iniciada com o *Ser e tempo*, de Heidegger, que se pôde fundamentar filosoficamente a posição histórico-teológica de Droysen e apresentar no lugar de Dilthey, que se acha bem mais dependente do conceito moderno de ciência, o Conde York von Wartenburg como o verdadeiro interlocutor na herança do luteranismo. A partir do momento em que Heidegger deixa de considerar a historicidade da pre-sença como uma limitação de suas possibilidades de conhecimento e como uma ameaça ao ideal da objetividade científica para enquadrá-la de modo positivo na problemática ontológica, o conceito de compreensão, que a escola histórica havia elevado como método, transformou-se em conceito filosófico universal. Segundo *Ser e tempo*, a compreensão é o modo de realização da historicidade da própria pre-sença. O seu caráter de porvir, o caráter fundamental de projeto, conveniente à temporalidade da pre-sença, delimita-se pela outra determinação do estar-lançado, pela qual [125]
não se designam apenas os limites de uma posse soberana de si mesmo mas abrem-se e determinam-se também as possibilidades positivas que são as nossas. O conceito de autocompreensão, legado em certo sentido pelo idealismo transcendental e ampliado em nossa época por Husserl, em Heidegger adquire pela primeira vez sua verdadeira historicidade, contribuindo assim também para os interesses teológicos na formulação da autocompreensão da fé. Pois o que pode liberar a autocompreensão da fé da falsa pretensão de uma certeza gnóstica de si mesma não é o soberano ser mediado por si mesmo da autoconsciência mas sim a experiência de si

mesmo que acontece com cada um, e, do ponto de vista teológico, acontece particularmente no anúncio da pregação.

Em um artigo sobre a *Epístola aos Romanos*, de Karl Barth, Gerhard Krüger já havia tentado radicalizar[1], nessa direção, o princípio da teologia dialética. E muito do entusiasmo inesquecível que marca os anos que Heidegger passou em Marburgo deve-se às conquistas teológicas que Bultmann conseguiu extrair da crítica heideggeriana ao subjetivismo objetivista e objetivante da modernidade.

Heidegger, porém, não ficou preso ao esquema transcendental, que ainda determinava o conceito de autocompreensão em *Ser e tempo*. Já em *Ser e tempo* a verdadeira questão não era de que maneira se pode compreender o "ser", mas de que maneira a compreensão é "ser". A compreensão de ser constitui a caracterização existencial da pre-sença humana. Já aqui não se compreende ser como o resultado de uma produção objetivadora da consciência, como ainda era o caso na fenomenologia de Husserl. Quando a pergunta pelo ser visa o ser da pre-sença que compreende a si própria, assume-se uma dimensão inteiramente diversa. Nessa pergunta, o esquema transcendental acaba fracassando. Assume-se no questionamento ontológico a contraposição infinita do *ego* transcendental. Nesse sentido, já em *Ser e tempo* se começa a superar aquele esquecimento do ser que Heidegger caracterizou mais tarde como a essência da metafísica. O que ele chama de "virada" (*die Kehre*) nada mais é que o reconhecimento da impossibilidade de superar o esquecimento do ser na reflexão transcendental. Nesse sentido, todos os conceitos posteriores, o "acontecer do ser", o "pré" como a "clareira" do ser etc. são conseqüências implícitas no primeiro enfoque de *Ser e tempo*.

A função que exerce o mistério da linguagem no pensamento tardio de Heidegger ensina de maneira suficiente que o aprofundamento na historicidade da autocompreensão deslocou de sua posição central não apenas o conceito de consciência, mas também o
[126] conceito de mesmidade (*Selbstheit*). Pois o que pode ser mais des-

1. Cf. meu trabalho *Zwischen den Zeiten*, Universitas, 27, 1972, p. 1221-1227, reimpresso *in: Philosophische Lehrjahre*, Tubinga, 1977, p. 222-230.

provido de consciência e de mesmidade do que o âmbito misterioso da linguagem no qual nos encontramos e que faz vir à palavra aquilo que é, de tal forma que o ser "se temporaliza"? O que assim vale para o mistério da linguagem, vale igualmente para o conceito de compreensão. Também esse não deve ser concebido como uma simples atividade da consciência compreensiva, mas como um modo de acontecer do próprio ser. Dito de forma puramente formal, o primado que possuem a linguagem e a compreensão no pensamento de Heidegger remete para o caráter prévio da "relação" frente aos seus componentes relacionais: o eu que compreende e aquilo que é compreendido. Também parece-me possível - e eu próprio realizei esse experimento em *Verdade e método I* - confirmar as explanações de Heidegger sobre "o ser" e a problemática desenvolvida a partir da experiência da "virada" na própria consciência hermenêutica. A relação de compreensão e compreendido tem a primazia frente ao compreender e o compreendido, do mesmo modo que a relação entre quem fala e o que se fala remete para a realização de um movimento que não tem sua base fixa em nenhum dos membros da relação. Compreender não é autocompreensão, como o idealismo considera certo e óbvio. O sentido de compreender, todavia, também não se esgota com a crítica revolucionária ao idealismo que pensa o conceito de autocomprensão como algo que sucede com o si-mesmo (*Selbst*) e pelo qual este chega a ser ele próprio. Considero que, no compreender, se dá um momento de desprendimento de si mesmo que merece a atenção também da hermenêutica teológica e que deveria ser investigado sob o fio condutor da estrutura do *jogo*.

Aqui vemo-nos remetidos diretamente à Antigüidade e à relação específica entre mito e *logos*, que se encontra no início do pensamento grego. O esquema corrente do Iluminismo, segundo o qual o processo de desencantamento do mundo leva necessariamente do mito para o *logos*, parece-me um preconceito moderno. Tomando por base esse esquema, torna-se incompreensível, p. ex., como a filosofia ática pôde se opor às tendências do Iluminismo grego e estabelecer uma reconciliação secular entre a tradição religiosa e o pensamento filosófico. Devemos a Gerhard Krüger o magistral esclarecimento das pressuposições religiosas do filosofar

grego e sobretudo platônico[2]. A história de mito e *logos* nos primórdios do mundo grego tem uma estrutura bem mais complexa
[127] do que faz supor o esquema do Iluminismo. Frente a essa realidade podemos compreender a grande desconfiança que alimentava a investigação científica da Antigüidade frente ao valor religioso das fontes do mito e a preferência que demonstra pelas formas estáveis da tradição no culto. É que a capacidade de transformação inerente ao mito, sua abertura para sempre novas interpretações por parte dos poetas, acaba obrigando a reconhecer que se trata de uma falsa questão perguntar em que sentido esse mito antigo era objeto de "crença" e se, uma vez tendo entrado no jogo poético, faz sentido se acreditar no mito. Na verdade, o mito está tão intimamente aparentado com a consciência filosófica, que mesmo a explicação filosófica do mito na linguagem do conceito não acrescenta nada de essencialmente novo àquela alternância viva entre descobrimento (*entdeckung*) e velamento (*verhüllung*), entre temor reverente e liberdade de espírito, que acompanha toda a história do mito grego. Devemos ter isso em mente se quisermos compreender corretamente o conceito de mito implícito no programa de desmitologização de Bultmann. O que Bultmann chama de imagem mítica do mundo e seu contraste com a imagem científica de mundo, que se nos apresenta como verdadeira, parece não ter o caráter definitivo que se lhe atribuiu no debate sobre esse programa. No fundo, a relação de um teólogo cristão com a tradição bíblica não é muito diferente da relação de um grego com seus mitos. A formulação casual e em certo sentido ocasional do conceito de desmitologização proposta por Bultmann, na verdade a suma de toda sua teologia exegética, pode ter tudo, menos um sentido iluminista. O que o aluno de ciência histórica da Bíblia procura na tradição bíblica, antes de qualquer coisa é o que se afirma contra todo Iluminismo histórico, ou seja, o que constitui o verdadeiro suporte do anúncio, do querigma, o que representa o verdadeiro chamado da fé.

2. G. Krüger, "Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens". Frankfurt, 1939, 5ª ed. 1983 e meu trabalho "Philosophie und Religion" (inédito até o presente), *in: Ges. Werke*, vol. 7.

Esse é o interesse dogmático positivo que cunha a conceituação de Bultmann e não o interesse por um Iluminismo progressista. Seu conceito de mito é um conceito puramente descritivo. Traz consigo algo de histórico e casual e, por mais fundamental que seja o problema teológico alojado no conceito de uma desmitologização do Novo Testamento, trata-se de uma questão de exegese prática, que não atinge em hipótese alguma o princípio hermenêutico de toda exegese. Seu sentido hermenêutico restringe-se sobretudo a constatar que não se pode fixar dogmaticamente nenhum conceito determinado de mito, pelo qual se pudesse determinar de uma vez por todas o que o Iluminismo científico poderia e o que não poderia expurgar da Sagrada Escritura como mero mito para o homem moderno. Não é a partir da ciência moderna, mas positivamente a partir da aceitação do querigma, a partir da reivindicação [128]
interna da fé, que se deve determinar o que seja um mero mito. Um outro exemplo dessa "desmitologização" é precisamente a grande liberdade que possuía e promovia o poeta grego diante da tradição mítica de seu povo. Também essa liberdade não é "Iluminismo". O poeta exerce sua força espiritual e seu direito crítico baseado num fundamento religioso. Basta lembrar-nos de Píndaro ou de Ésquilo. Isso explica a necessidade de se refletir sobre a relação entre fé e compreensão, à luz da liberdade do jogo.

À primeira vista, a tentativa de conjugar a seriedade mortal da fé com a arbitrariedade do jogo pode causar certa surpresa. Essa contraposição fica de fato desprovida de sentido se mantemos a compreensão usual do jogo e do jogar, como um comportamento subjetivo e não como um todo dinâmico *sui generis*, que engloba em si também a subjetividade daquele que está jogando. No meu entender, esse conceito de jogo é legítimo e originário, como espero ter demonstrado em meu trabalho[3]. Por isso a relação entre fé e compreensão, vista sob o ponto de vista do jogo, merece uma atenção especial.

A alternância viva de um movimento que se desenrola no âmbito de um espaço de jogo não pode ser deduzida do jogo humano e do comportamento lúdico da subjetividade. Pelo contrário, tam-

3. *Verdade e método*, vol. I, p. 174s, 704s.

bém para a subjetividade humana, a real experiência de jogo consiste no fato de que, no jogo, passa a predominar algo que obedece inteiramente às suas próprias leis. O movimento que assume determinada direção corresponde a um movimento em direção oposta. A consciência do jogador é determinada pelo fato de que a alternância do movimento do jogo forma-se por uma liberdade e leveza estranhas. É como se surgisse de si mesma – um estado de equilíbrio sem gravidade "onde a pura carência se transformasse inconcebivelmente, saltando para o vazio de superabundância" (Rilke). Mesmo o aumento do desempenho que assalta o indivíduo nessa situação competitiva tem algo desse ser tomado pela leveza do jogo que define o seu papel. O que entra ou está em jogo já não depende de si mesmo, mas é dominado por essa relação chamada jogo. Para o indivíduo que se entrega ao jogo como subjetividade lúdica isso pode parecer de início uma adaptação. A gente se ajusta ou se submete ao jogo, isto é, recusa-se à autonomia da própria vontade. Dois homens, por exemplo, que puxam uma serra, permitem aparentemente o livre jo-
[129] go da serra porque se adaptam um ao outro, de modo que o impulso do movimento de um começa onde acaba o do outro. A impressão é que há um acordo entre ambos, um comportamento voluntário tanto de um como do outro. Mas isso ainda não é jogo. O que constitui o jogo não é tanto o comportamento subjetivo de ambos, que se enfrentam, mas a formação do próprio movimento que subordina a si o comportamento dos indivíduos como numa teleologia inconsciente. É mérito do neurologista Viktor von Weizsäcker ter investigado experimentalmente esse tipo de fenômenos e de tê-los analisado teoricamente em sua obra *Der Gestaltkreis* (O círculo gestáltico). Devo a ele também a indicação de que o comportamento tenso pelo qual um mangusto e uma serpente colocam-se mutuamente em xeque olhando-se olho no olho não pode ser descrito como a reação de um contendente contra a tentativa de ataque do outro, mas representa um comportamento recíproco de absoluta simultaneidade. Também aqui o elemento realmente determinante não é nenhuma das partes. É a configuração unitária do movimento em seu conjunto que forma em si o comportamento cinético dos indivíduos. Transpondo isso para uma generalização teórica, pode-se dizer que o si-mesmo dos indivíduos, seu comportamento e sua autocompreensão mergulham numa determinação superior que é o verdadeiro fator determinante.

É sob essa perspectiva que gostaria de considerar a relação entre fé e compreensão. A autocompreensão da fé determina-se pelo fato de que, vista teologicamente, a fé não constitui uma possibilidade do homem, mas um ato da misericórdia de Deus que sobrevém ao crente. É difícil, contudo, manter essa visão teológica e essa experiência religiosa na autocompreensão interna do homem, enquanto essa estiver sob o domínio da ciência moderna e de sua metodologia. O conceito de saber que se fundamenta nessa metodologia não tolera nenhuma restrição em sua pretensão de universalidade. Baseada nessa pretensão, toda autocompreensão apresenta-se como uma espécie de autopossessão que exclui com veemência tudo que possa se lhe contrapor e que a separe de si própria. O conceito de jogo pode tornar-se aqui importante, uma vez que o mergulhar no jogo, em seu auto-esquecimento extático, não é experimentado como uma perda da posse de si, mas positivamente como a leve liberdade de elevar-se sobre si mesmo. Isso não se deixa apreender, de maneira unitária, como a subjetividade de um auto-esquecimento. Como formulou certa vez o historiador holandês Huizinga, a consciência daquele que está jogando encontra-se num equilíbrio indistinguível entre fé e falta de fé. "O selvagem não conhece a diferença conceitual entre ser e jogar."

Mas não é apenas o selvagem que não conhece essas diferen- [130]
ças conceituais. A pretensão de autocompreensão, suposto que exista – e não existe, desde que o homem é homem? – permanece encerrada em limites bem determinados. A consciência hermenêutica não compete com aquela autotransparência, que, segundo Hegel, constitui o espírito absoluto e que perfaz a forma mais elevada do ser. Não é só no âmbito da fé que se fala em autocompreensão. Toda compreensão é no fundo compreender a si mesmo, mas não no sentido de uma posse de si mesmo que se alcance de antemão e definitivamente. A autocompreensão realiza-se sempre quando se compreende alguma coisa e não tem o caráter de uma livre auto-realização. O si-mesmo que nós mesmos somos não possui a si mesmo. Poderíamos dizer, antes, que ele acontece. E é isso que diz realmente o teólogo: que a fé é o extraordinário evento em que nasce um novo homem. Afirma ainda que é a palavra que deve ser criada e compreendida, já que é pela palavra que

superamos a ignorância abissal em que vivemos a respeito de nós próprios. Como mostra claramente J.G. Hamann[4], o conceito da autocompreensão tem um cunho originariamente teológico. Está relacionado com o fato de que nós próprios não nos compreendemos a não ser diante de Deus.

Deus, porém, é a palavra. Desde os primórdios, a palavra humana serviu, no âmbito da reflexão teológica, para visualizar a palavra de Deus e o mistério da Trindade. Sobretudo Agostinho descreveu em muitas variantes o mistério sobre-humano da Trindade a partir da palavra e do diálogo, e de como este se dá entre os seres humanos. Ora, a palavra e o diálogo tem em si um momento de jogo. O modo como se ousa dizer uma palavra ou bem "guardá-la consigo", o modo de arrancar do outro uma palavra e dele obter uma resposta, o modo como respondemos e como cada palavra "comporta um espaço de jogo" no contexto determinado em que é dita e compreendida, tudo isso aponta para uma estrutura comum entre o compreender e o jogar. A criança começa a conhecer o mundo através de jogos de linguagem. Sim, tudo que aprendemos, realiza-se em jogos de linguagem. Isso, porém, não significa que quando falamos estejamos apenas jogando um jogo, sem levar a fala a sério. Ao contrário, as palavras que encontramos mobilizam nossa própria opinião, integrando-a em relações que ultrapassam o caráter momentâneo de nossa opinião. Quando é que a criança que escuta e imita as palavras dos adultos começa a compreender as palavras que usa? Quando é que o jogo torna-se sério? Quando começa a seriedade e deixa de ser jogo? De certo modo, a fixação do sig-
[131] nificado das palavras brota sempre ludicamente do valor situacional das palavras. Assim como a escrita fixa o elemento sonoro da linguagem que assim repercute articulando a configuração sonora da própria linguagem, também a fala viva e a vida da linguagem têm o seu jogo nesse movimento de alternância viva. Ninguém pode fixar o significado de uma palavra e nem tampouco o simples aprendizado correto e o uso do significado fixo das palavras são garantias de que alguém saiba e possa falar. A vida da linguagem

4. Cf. a dissertação de R. Knoll "J.G. Hamann und Fr. H. Jacobi", Heidelb. Forschg. 7, 1963, publicada na série *Heidelberger Forschung*. Quanto à expressão "autocompreensão", cf. "Heideggers Wege", p. 35s, e nota 10, agora em *Ges. Werke*, vol. 3.

consiste antes no progresso constante do jogo que começamos a jogar quando aprendemos a falar. Novos usos de linguagem estão sempre a entrar em jogo, da mesma maneira que saem imperceptível e involuntariamente do jogo. Nesse jogo contínuo joga-se a convivência dos seres humanos. Também o entendimento que se dá na conversação é um jogo. Quando duas pessoas conversam entre si, falam a mesma linguagem. Elas próprias não se dão conta de que pelo fato de falarem estão dando continuidade ao jogo da linguagem. Ademais, cada uma também fala sua própria linguagem. A compreensão dá-se porque tem lugar um discurso contra discurso, sem que esse lugar se torne fixo. Na conversação entramos constantemente no mundo das idéias do outro, nos confiamos ao outro e ele se confia a nós. Assim, alternamos mutuamente o jogo até que tenha início o verdadeiro diálogo, o jogo de dar e receber. Não se pode negar que nesse diálogo verdadeiro se dê o que costumamos chamar de acaso, de prazer da surpresa, e por fim, também, de leveza e enlevo, que constituem parte essencial do jogo. Esse enlevo é experimentado ademais sem perder a posse de si mesmo, pois mesmo sem nos darmos conta fazemos a sua experiência como um enriquecimento pessoal.

Creio que algo semelhante se deixa aplicar também no trato com os textos e com isso também na compreensão do anúncio conservado na Sagrada Escritura. A vida da tradição e principalmente a do anúncio consiste nesse jogo da compreensão. Enquanto um texto permanecer mudo, sua compreensão ainda não começou. Um texto pode, no entanto, começar a falar (não estamos falando das condições necessárias para que isso ocorra). Nesse momento o texto não se limita a dizer sua palavra, sempre a mesma, numa rigidez inerte, mas dá novas respostas a quem lhe faz perguntas, apresentando sempre novas perguntas a quem lhe propõe respostas. Compreender textos significa manter com eles uma espécie de diálogo. Isso se confirma pelo fato de que no trato concreto com um texto a compreensão só se dá por completo quando o que se diz no texto pode ser traduzido para a própria linguagem do intérprete. A interpretação pertence à unidade essencial da compreensão. O que se diz a alguém deve ser acolhido dentro de si mesmo, de modo a falar e encontrar respostas nas próprias palavras de sua própria lingua-

gem. Isso se aplica perfeitamente ao texto do anúncio evangélico,
[132] uma vez que este só pode ser compreendido verdadeiramente quando aparece como o que se diz a si mesmo. É só na pregação que a compreensão e interpretação do texto alcança sua realidade plena. O que está a serviço imediato do anúncio não é o comentário explicativo nem o trabalho exegético do teólogo, mas a pregação. E isso porque a pregação não se limita a transmitir a compreensão do que diz a Sagrada Escritura à comunidade, mas deve ela mesma testemunhá-la. A plenitude própria da compreensão não se encontra na pregação como tal, mas no modo de acolher a pregação como chamado que se dirige a todos.

Se o que ocorre ali é uma autocompreensão, trata-se então de uma autocompreensão muito paradoxal, para não dizer negativa, onde nos vemos chamados à conversão. De certo, essa autocompreensão não estabelece um critério para a interpretação teológica do Novo Testamento. Além do mais, os próprios textos do Novo Testamento já são interpretações da mensagem salvífica e mediadores da boa-nova sem nenhuma pretensão de ser compreendidos em si mesmos. Terá sido essa condição que lhes conferiu sua liberdade expressiva, tornando-os testemunhos desinteressados? Por mais gratos que sejamos às recentes investigações teológicas a respeito da intenção teológica dos próprios autores do Novo Testamento, o anúncio do Evangelho fala por intermédio de todas essas mediações, de maneira semelhante ao que ocorre com uma lenda que continua a ser transmitida ou a uma tradição mítica, constantemente transformada e renovada pela grande poesia. Parece-me que a verdadeira realidade do exercício hermenêutico abrange a autocompreensão do intérprete e do interpretado. Nesse sentido, a "desmitologização" não se dá apenas na atividade do teólogo. Ela se dá na própria Bíblia. Todavia, nem numa nem em outra a "desmitologização" pode ser garantia segura para uma compreensão correta. O verdadeiro evento da compreensão ultrapassa tudo que pode ser produzido por meio do esforço metodológico e do autocontrole crítico com vistas à compreensão das palavras do outro. Ultrapassa também tudo aquilo de que nós próprios podemos ter consciência. De todo diálogo, pode-se dizer que através dele surge outra coisa diferente. A palavra de Deus que convoca para a conversão e nos promete uma melhor compreensão de nós mesmos não pode ser compreendida como um objeto que se encontra ali, à nossa frente. Não somos nós mesmos que compreendemos, ali. É sempre um passado que nos permite dizer: compreendi.

10. A continuidade da história e o instante da existência (1965) [133]

Contribuir para um diálogo em que tanto se desconhece a primeira palavra que não se haverá de ouvir a última, é sem dúvida um risco. Trata-se, todavia, de um risco que devemos constantemente assumir. É o que acontece aqui onde me disponho a falar do problema da história desde a perspectiva que a filosofia desenvolveu nas últimas décadas.

A própria formulação do tema mostra que se trata de uma questão relacionada ao nosso século e sua filosofia. Recordando com que ressonância profunda e imediata acolhe-se, no início da década de vinte, a crítica feita ao liberalismo da ciência histórica, especialmente à teologia historiográfica do século XIX no início dos anos de 1920, pode-se compreender que o tema da "continuidade da história e o instante da existência" implica uma pergunta sobre a legitimidade da questão da história e, portanto, uma pergunta que abrange todo um século.

Para lembrar sumariamente qual o conteúdo que a reflexão filosófica sobre a história considerou no passado como essencial e que problemas assumiu como fundamentais, vou considerar a filosofia da história desenvolvida no sudoeste da Alemanha, ou seja, na escola neokantiana de Heidelberg (se é que se pode chamar de filosofia da história à teoria do conhecimento das ciências históricas) e a filosofia da história de Dilthey (se é que se pode chamar de filosofia da história à dissolução da metafísica em história). A reflexão epistemológica que o neokantismo de Heidelberg, em ultrapassando Kant, expandiu até a ciência historiográfica aborda a seguinte questão: O que distingue um objeto da investigação histórica e o modo de doação que constitui o objeto de investigação das ciências naturais. O que transforma um fato em fato histórico?

A teoria da relação axiológica responde a essa questão da metodologia da história do seguinte modo: um fenômeno passa a ser
[134] um fato histórico pela relação que guarda com o sistema de valores. Essa legitimação do conhecimento histórico tem por base o conceito de unidade cultural e a apreensão sistemática de si mesmo numa filosofia dos valores. Aqui se pode colocar a pergunta crítica acerca da possibilidade de se vislumbrar em sua historicidade a história real e não somente aqueles aspectos da história que se podem elevar a um âmbito de validez imutável.

Examinemos, por outro lado, Wilhelm Dilthey, o principal adversário dessa filosofia epistemológica da história desenvolvida pelo neokantismo, considerando Dilthey desde as conseqüências de seu próprio enfoque, que assume uma psicologia como ciência do espírito. Percebemos que ele de fato investiga a estrutura básica do curso histórico e tenta formular, mediante conceitos adequados, a continuidade do contexto histórico disperso no tempo. Em Dilthey o ponto de partida desta empresa é, porém, a psicologia, a autocerteza humana que reside em suas próprias vivências. Essa mesma certeza deverá legitimar também a continuidade do processo histórico. Essa autocerteza da continuidade de um processo encontra sua expressão mais característica e mesmo sua realização literária mais sólida na autobiografia. Aqui encontramos realmente a tentativa, numa visão retrospectiva, de extrair do conjunto das vivências, de sua sucessão e das constelações que presidiram a própria vida, uma espécie de estrutura de sentido: a unidade de um todo histórico-vital. É contudo inegável que a autobiografia só reflete isso que chamamos história em aspectos particulares. O que se compreende na autobiografia sempre se encontra na luz íntima da auto-interpretação do observador. O que se encadeia retrospectivamente numa unidade compreensível é o passado vivido e a história autovivenciada. Mesmo deixando de lado todo o difícil problema do autoconhecimento, não fica claro como dessa continuidade psicológica das vivências pode resultar a continuidade tão diversa e sustentada numa escala tão ampla dos nexos históricos.

A expressão "o instante da existência" serve ao menos para indicar a crítica ao pensamento histórico-filosófico do século XIX e particularmente às duas posições já mencionadas, que caracteri-

zam o nosso século. O fato radical que debatemos propriamente aqui não é saber como nossa consciência, capaz de recordar e presentificar, pode conhecer e expressar de modo legítimo um nexo da história. O autêntico problema que aqui se coloca e que se reconhece como o problema da história encontra sua expressão no conceito de *historicidade.*

Essa palavra, de há muito usada em sentido comum, foi cunha- [135]
da como conceito pelo Conde Yorck de Wartenburg, o amigo filósofo de Wilhelm Dilthey. Dilthey, por sua vez, colocou-a em circulação, até alcançar seu sentido mais acurado na filosofia de nosso século, com Heidegger e Jaspers. A novidade desse conceito de historicidade foi a inclusão de um enunciado ontológico. Já Yorck falava da "distinção genérica entre o ôntico e o histórico". O conceito de historicidade não enuncia algo sobre um nexo do acontecer que se deu realmente, mas sobre o modo de ser do homem que está na história e que somente pode ser compreendido a fundo em seu ser pelo conceito de historicidade.

O conceito de instante também pertence a este contexto. Não designa um ponto temporal historicamente significativo, decisivo, mas o instante em que se experimenta a historicidade da existência humana.

O conceito de historicidade foi assumido na teologia graças sobretudo a R. Bultmann. Em seu trabalho de extrema erudição e rigor exegético, a idéia da historicidade da existência humana e o instante da decisão constituem os conceitos básicos. No Evangelho de João, a questão do esperado fim dos tempos, tal como aparece na transfiguração mítica dos discursos de despedida, pode ser reduzida exegeticamente ao instante escatológico que pode ser qualquer instante e que, como instante da opção de fé, expressa a aceitação ou a recusa da mensagem cristã. O que se debate nesse conceito é sem dúvida tema de muita atualidade. A diferença que nele se acentua consiste em levantar novamente o problema da continuidade da história e concentrar de modo radical a historicidade no "instante".

A continuidade da história remete ao enigma do tempo que flui. O fato de o tempo não parar constitui o antigo problema da

análise temporal aristotélica e agostiniana. Sobretudo Agostinho nos faz ver a perplexidade ontológica que acomete o antigo pensamento grego, quando precisa enunciar o que é o tempo. O que é essa realidade que em nenhum momento pode-se identificar realmente consigo mesma como aquilo que existe? Pois mesmo o agora já não é agora no momento em que o identifico como agora. O decurso dos agoras num passado infinito, seu incurso desde um futuro infinito, deixa no ar a pergunta sobre o que é o agora e o que é propriamente esse rio de tempo transitório que chega e que passa.

A problemática ontológica do tempo consiste, portanto, no
[136] fato de não ser possível expressar e nem conceber seu próprio ser com os recursos da filosofia do ser desenvolvida pela Antigüidade. Creio que o conceito de continuidade da história vem a refletir o mesmo problema. Isso não significa que o discurso da continuidade da história derive diretamente dessa experiência constante dos agoras que se sucedem ininterruptamente. Quiçá a experiência de continuidade tem uma base muito diferente da simples experiência do fluir incessante do tempo. A continuidade da história investigada na pergunta pelo ser da história culmina em última instância no fato de que, apesar de toda transitoriedade, todo passar implica necessariamente um devir. A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexo histórico.

A conseqüência dessa idéia fundamental é que tudo que se experimenta no fluir da história com o passar ou com o devir depende de postulados pelos quais articula-se e diferencia-se essa, por assim dizer, liga de acontecimentos que transcorre. O que relativiza todas as fronteiras dentro do acontecer, todas as caracterizações significativas do acontecer como ocaso ou como surgimento, como devir ou como passar é, na verdade, uma postura de extremo nominalismo. Os seccionamentos da história são seccionamentos de nossa consciência que atingem nossas decisões de sentido. Sendo no fundo arbitrárias, elas não possuem nenhuma realidade verdadeiramente histórica. Devemos deixar de lado a crítica dessa idéia da história, que se fundamenta em pressupostos da ontologia grega, e

ter presente um fenômeno fundamental que denuncia o falso princípio nominalista desse modo de consideração.

Dá-se, pois, uma certa descontinuidade no acontecer. Conhecemos uma descontinuidade no acontecer ao modo da experiência epocal[5]. Os recursos fenomenológicos permitem mostrar que isso se dá realmente, ou seja, que não se trata somente de uma derivação de nosso interesse cognitivo que ordena e classifica *a posteriori* algo para poder dominá-lo, mas que designa uma autêntica realidade da própria história. Dá-se uma certa experiência originária de um recorte epocal. As épocas da história diferenciadas pelo historiador enraízam-se em verdadeiras experiências epocais e no fundo devem comprovar-se nelas. É certo que, em suas origens, o conceito de época era simplesmente astronômico e designava uma constelação que servia de base para o cálculo aritmético. Em sentido [137]
histórico, a época significa um recorte a partir do qual se computa uma nova época. Mas será isso mera convenção e arbitrariedade? A constelação histórica que caracteriza um recorte epocal não é um parâmetro externo para medir o tempo, mas define o próprio conteúdo temporal, quer dizer, isso que chamamos história. Sempre me impressionou - quiçá por sua fraseologia arcaica - o que Kant escreveu sobre a Revolução Francesa: "Um acontecimento assim não se esquece". O fato de que um acontecimento não se esquece - é óbvio que a frase somente quer dizer que ninguém pode esquecê-lo - depende evidentemente da importância desse acontecimento. Aconteceu de tal modo que ninguém pode esquecê-lo e por isso a linguagem pode considerar o acontecimento como um ser atuante e dizer: esse acontecimento não se esquece. A linguagem faz aqui uma sugestão. Dá-se algo que permanece na consciência do ser humano, que tantas coisas esquece. Subjaz ali a experiência de uma diferença e de uma descontinuidade, de uma permanência em meio às mudanças incessantes.

Quando alguém diz hoje: entramos na era da energia atômica, *atomic age*, expressa a opinião - e há razões para levá-la a sério - de que tem ocorrido algo tão novo que não será superado facilmen-

---

5. Cf. meu trabalho posterior Über leere und erfüllte Zeit, *Kl. Schr.* III 221-236, agora em *Ges. Werke*, vol. 4, p. 137-153.

te por outra novidade e que, ao contrário, devemos chamar "antigo" ao anterior num sentido qualitativamente especial e unívoco. Assim, a guerra transformou-se para nós em algo qualitativa e fundamentalmente distinto do que era antes desse acontecimento epocal que foi o descobrimento da força atômica. Sucedeu algo que fez com que o antigo se tornasse antigo. O próprio tempo envelheceu de certo modo ante esse acontecimento. E isso não somente no sentido de deixar o passado submerso, inatual e ausente, como um espaço de tempo antigo que se vislumbra por assim dizer como uniforme, mas também o próprio futuro fica afetado pelo significado epocal de um acontecimento epocal. O fato de o acontecer real ser o que se apresenta constitui uma rica experiência fenomenicamente demonstrável.

É evidente que nunca podemos saber com certeza se um acontecimento possui realmente uma importância epocal. Apesar de toda a incerteza inerente a todo enunciado de futuro, basta que esse acontecimento e sua influência imediata venham acompanhados da convicção de que fez época. Experiências análogas fazemos também fora das grandes experiências históricas de destino. Vou expor três formas de tais experiências epocais.

A primeira é a experiência da idade. É algo que, ao meu ver, to-
[138] dos percebemos imediatamente como descontinuidade. Todos temos nossa data de nascimento e vivemos com o mesmo calendário que nos permite computar dia a dia e hora a hora a nossa idade; todavia, a maturação, o crescimento de um menino até a idade adulta não é um processo que se possa perseguir medindo o tempo que transcorre. De repente o menino deixa de ser menino; de repente tudo o que antes constituía a globalidade íntima de seu ser passou definitivamente, para não voltar. Outro exemplo ainda mais próximo de nós, que somos mais velhos: a sensação que se tem ao rever alguém: Puxa, como envelheceu! Esta experiência tampouco significa que ele tenha alcançado um determinado ponto no contínuo do tempo que flui, mas que mudou para ele mesmo e para os que estiveram em contato com ele. O anterior, a juventude dos anos precedentes, passou, embora quiçá substituído por algo muito belo ou muito intenso, que não apareceu na urgência dos anos mais turbulentos.

Tomemos outro exemplo, especialmente familiar por basear-se em cômputos de tempos mais antigos. A passagem de uma geração para outra, por exemplo a morte de um soberano ou a substituição por seu sucessor, seja em dinastias preestabelecidas ou em formas revolucionárias, significa um recorte epocal. Tais acontecimentos não são tomados como ponto de partida na contagem do tempo porque seria especialmente cômodo e para todos evidente como uma posição astral, mas porque tem uma relevância comum para a vida de um povo, de sorte que a partir daí tudo é diferente e o que antes foi, já não é. A experiência epocal implica, pois, uma descontinuidade interna do próprio acontecer que não se registra somente *a posteriori* mediante uma classificação historiográfica e nem necessita de legitimação. Diria ainda que justamente assim se experimenta a realidade da história. Pois o que se experimenta não é um mero passado que se deve superar e assimilar numa atualização plena, mas algo que, por ter acontecido, permanece e nunca se pode apagar.

O terceiro exemplo que tenho em mente é a "época absoluta" da virada dos tempos, essa experiência epocal que entrou na consciência histórica antiga com o nascimento de Cristo. Se faço alusão a esta experiência, é porque merece chamar-se uma experiência epocal absoluta, não somente por razões de verdade religiosa, mas em virtude da história dos conceitos. Com esta experiência da nova aliança e com a mensagem da salvação cristã descobriu-se a história como tal num novo sentido. Que a história é uma experiência do destino humano, como uma flutuação de ventura e desventura, como facilidade e dificuldade das circunstâncias em vista de uma obra realizada e fecunda ou de um doloroso fracasso... isso tudo é [139]
obviamente uma experiência originária do homem. Mas a questão é saber que novos aspectos significativos são possíveis para a interpretação destas experiências e que novo aspecto interpretativo nos legou a experiência epocal absoluta do cristianismo.

Convém compararmos esta novidade com a experiência grega da história. Se temos presente a experiência da história no modo como os gregos a interpretaram, sublinhando o que nos possibilita o surgimento do pensamento cristão sobre a história, podemos ver que, no fundo, a história é para os gregos um desvio da ordem.

O que existe propriamente é o *perihodos*, o "período", as mudanças do céu dentro de uma ordem. O que existe propriamente são as verdades permanentes da convivência humana, as ordenações morais, as ordenações estatais, as ordens das nações e coisas similares. Nenhum pensador pode ver o ser da existência humana de outro modo a não ser à luz das constantes humanas. A história é o desvio de tais ordens permanentes: a tabela dos conceitos de virtude da ética antiga, os ideais de um Estado ordenado, de uma *polis* ordenada, de uma ordem que o filósofo deve ter presente em sua máxima perfeição e propor como exemplo à ação humana. A história é o elemento inextirpável de desordem humana num todo ordenado[6].

Deixando-se de lado até que ponto havia uma consciência judaica da história apenas modificada e universalizada com a experiência cristã da história, pode-se dizer que, em sua convicção cristã, a nova consciência de história também não admite uma ordem na história. Esta ordem existe como uma ordem providencial, como plano de salvação. Nos constantes vaivéns e altos e baixos do acontecer, o sentido do todo escapa à nossa faculdade cognitiva finita e limitada porque não vemos as intenções e a meta última da totalidade. A fé na salvação do anúncio cristão implica essencialmente que o aparentemente desordenado possui uma ordem superior e que nesse sentido a história é uma ordem salvífica que, não obstante se possa apenas vislumbrar, é indiscutivelmente real na providência de Deus.

O livro de Karl Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (História do mundo e acontecer salvífico) mostra de forma impressionante como este aspecto cristão da história gerou uma forma de
[140] filosofia da história que pretende conhecer o plano da salvação e originando, em sua última expressão, a intenção de conhecer o acontecer da história e sua ordem, do mesmo modo que a ciência natural conhece o acontecer da natureza. Dado que esse saber permite o planejamento e a transformação, aparece a figura da utopia política e histórica como última conclusão secularizada da filosofia da história cristã.

6. Cf. minha recensão a G. Rohr em *Ges. Werke*, vol. 5, p. 327-331.

Esta forma de esperança utópica na história, que ao final aparece como resultado secularizado da filosofia cristã da história, além de estar num conflito irremediavelmente com a experiência cristã básica da inescrutabilidade dos desígnios divinos, se opõe a meu ver intrinsecamente à finitude da existência humana, cuja previsão planificadora não pode pretender inferir da história em curso um futuro necessário.

Será que essa filosofia da história tem acesso à realidade da história? Creio que a experiência epocal certifica o contrário: que a realidade da história não se nos dá na atualização cognitiva do passado e nem no domínio cognitivo do acontecer. A realidade da história se nos dá na experiência de nosso destino. A experiência que fazemos de que algo mudou, de que todo o antigo envelheceu e aparece algo novo, é a experiência de uma passagem que não garante a continuidade, mas que demonstra, ao contrário, uma descontinuidade e representa o encontro com a realidade da história.

Volta e meia leio e reflito sobre um pequeno texto do poeta Hölderlin que começa assim: "A pátria em ocaso". É um estudo teórico para o drama da morte de Empédocles, que Hölderlin, em distintas versões e motivações, interpreta ao final o ocaso do herói como um sacrifício que este oferece ao tempo e como o ato de fundação de um futuro. Neste tratado, escrito em forma tão complicada como só se pode fazer em suábio, pode-se ver que na realidade, cada instante é um instante de transição, quer dizer, um subir e baixar de duas realidades, uma realidade que decai e se dissolve e outra que chega e devém. Hölderlin caracteriza expressamente esta experiência epocal que eu descrevo como a diferença entre o novo e o velho, contrapondo a dissolução "ideal" com o devir "real" do novo. Inspira-se na intuição da totalidade como unidade do vivente. A vida consiste em que a unidade do organismo se mantém na troca constante de suas substâncias e que a dissolução sempre dá origem a algo novo. No curso das transformações da história hu- [141]
mana isso se realiza de forma que o elemento de dissolução somente se percebe em sua verdadeira unidade com a experiência do novo. Hölderlin quer nos dizer que o antigo, ou melhor, um modo de afrontar o antigo, forma parte da realidade do advento do novo. Segundo Hölderlin, isso ocorre na grande forma da tragédia, na-

quela afirmação trágica que diz sim ao ocaso e mediante a reconciliação trágica faz com que a vida se renove; mas podemos deixar de lado essa interpretação, que não pertence ao âmbito da presente reflexão. Prescindiremos também da palavra trágica e, com ela, da forma em que esse devir ideal do antigo desaparece poeticamente ante a realidade do novo. Basta que nos atenhamos a nossa própria experiência histórica. Também ela implica que o conhecer e a autoconsciência não são uma atualização de algo concluído, mas que alcançam sua possibilidade e sua realização como atualização desde a novidade e em vista do hoje. Mas isso significa que toda essa atualização e todo esse saber são por sua vez um acontecimento, são história. A idealidade do significado histórico não se forma somente mediante a adição de um espírito poético que flutua sobre um mundo histórico perecível e que se dissolve. Mas esse mundo é de tal natureza que não esquece a si próprio, possui e obtém sua própria idealidade justamente com isso, e vão se elaborando novas figuras de vida desde a infinitude criativa do possível. A afirmação trágica, a visão ideal do passado, é também o conhecimento de uma verdade ôntica e permanente.

Toquei, assim, num aspecto da questão que, sob a perspectiva de meus próprios trabalhos, parece-me fundamental. O que converte o herói trágico nessa figura do destino que em seu próprio ocaso faz renascer a vida? O que é a catarse, essa nova coragem destemida com que o espectador acolhe a catástrofe? Em que consiste a verdade dessa experiência?

A verdade aqui é a realidade recordada. Não retemos como verdadeiro, como significativo, tudo o que sucede. Além do poeta trágico, a incansável capacidade idealizadora de nosso próprio sentimento realiza constantemente uma elevação para o nível do ideal, uma elevação do que foi e desapareceu para o nível do permanente e verdadeiro. Sempre me pareceu que a experiência mais profunda do que estou descrevendo nos ocorre quando nos inteiramos da morte de uma pessoa conhecida. De súbito, o modo de ser dessa pessoa se modifica, perpetuando-se, tornando-se mais puro, não necessariamente melhor num sentido moral ou bondoso, mas con-
[142] cluído e visível em seu perfil constante. Evidentemente, dele nada mais podemos esperar ou saber. Tampouco podemos demonstrar-lhe

mais nosso afeto. Creio que a experiência que estou descrevendo neste exemplo extremo é um gênero de conhecimento. Isso que revela é verdade. Não se trata do usual "embelezamento" de uma imagem, mas dessa superação do sempre variável e que fluidifica todas as fronteiras e contornos fixos da corrente histórica do tempo. O fato de que algo se detenha e fique imóvel parece propiciar a revelação de uma verdade.

Desde essa ótica podemos fazer a verdadeira experiência não somente da descontinuidade, mas também da continuidade da história. O que acabo de descrever aparece no conceito kierkegardiano do "instante"*, naquele piscar de olhos, cheio, que já não designa uma mera marca no fluxo uniforme da mudança, mas algo que obriga a escolha, sendo único pelo fato de ser agora e não voltar a ser. Desde esse ponto a continuidade da história não se concebe como um contínuo atualizado do acontecer temporal que transcorre. O que cabe perguntar é como a experiência da descontinuidade implica a continuidade, e em que sentido.

Em meus ensaios formulei essa questão do seguinte modo: quando encontramos na tradição algo que compreendemos, trata-se sempre de um acontecer. Quando alguém recolhe uma palavra da tradição, quando faz falar essa palavra, também a esse alguém lhe sucede algo. Não se trata então de uma compreensão da história como um transcurso, mas de uma compreensão daquilo que nos vem ao encontro na história interpelando-nos e concernindo-nos.

Para expressar isso, escolhi a fórmula talvez demasiado ambígua de que nossa compreensão histórica está sempre determinada por uma consciência histórico-efeitual.

O sentido dessa formulação é que ao nos destacar-nos do acontecer e a ele nos antepormos convertemos imediatamente o passado em objeto. Se pensarmos assim, chegaremos tarde demais para perceber a autêntica experiência da história. Já estamos sempre no

---

* NdT – Jogo de palavras com "Augenblick" (instante), e "Blick des Auges" (piscar de olhos), difícil de retratar aqui.

meio da história. Não somos um mero elo desta corrente que se alarga, numa expressão de Herder, mas estamos a cada momento na possibilidade de compreender-nos com isso que nos chega e se nos transmite desde o passado. Eu chamo a isso "consciência histórico-efeitual" porque quero dizer, de um lado, que nossa consciência é determinada por uma história efeitual, isto é, por um acontecer real que não deixa nossa consciência livre ao modo de uma contraposição ao passado. E digo por outro lado que precisamos formar sempre em nós uma consciência desse ser-efeitual (*Bewirktsein*)... como todo o passado que percebemos nos força a arrematá-lo, a assumir em certo modo sua verdade.

[143]

Para isso lancei mão, sobretudo, da linguagem inerente a toda compreensão. Refiro-me a coisas muito simples e nada misteriosas. Trata-se simplesmente de que nossa consciência histórica, impregnada de conhecimento da alteridade, do estranhamento e mundos históricos alheios, ao aspirar manter separados seus próprios conceitos e os conceitos dessas épocas e mundos alheios, ao final do enorme esforço de conhecimento histórico acaba sempre conjugando ambas as conceptualidades. Um exemplo: a forma jurídica mais estranha que nos chegou das culturas mais antigas é considerada como um tipo de direito que encontra compreensão no espaço global do que é possível juridicamente. Não é uma mera manifestação de nossa consciência histórica a possibilidade de explicitar, por exemplo, como compreendemos os estranhos documentos babilônicos (ou quaisquer outros) como documentos jurídicos e a possibilidade de estar de acordo sobre eles. Não é somente que a distância histórica seja intermediada pelo caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*), mas que essa mediação é prévia a qualquer consciência especificamente histórica. O lugar central do fenômeno da linguagem está não somente em presidir o método da interpretação histórica, mas em ser a forma como se transmitiu sempre o passado e as coisas passadas. Estamos habituados a considerar com um certo orgulho histórico como os escritores da Antigüidade ou da Idade Média, de modo ingenuamente tipológico ou moralista, viam nos testemunhos do passado confirmações diretas do que eles tomavam por verdadeiro. Costumamos dizer que careciam de sentido histórico. Mas o modo dessa compreensão ou assimilação

diretamente moralizante ou articulado de qualquer outro modo da tradição passada é na realidade um acontecer de linguagem do mesmo que qualquer processo histórico de interpretação na ciência moderna. A diferença é que ali o vemos com máxima clareza, porque as palavras que se assumiu sem modificação alguma adquirem imediatamente um sentido muito diferente. O trato ingênuo com a tradição efetua sempre uma aplicação ao momento presente que não obstante possa nos parecer extremamente a-científica e portanto falsa e muitas vezes faz parte desses mal-entendidos fecundos a partir de onde vive o nexo tradicional das culturas. Algo dessa convergência conosco mesmos mantém-se vivo em todo conhecimento histórico.

Considerando a linguagem como o modo de mediação no qual se realiza a continuidade da história de todas as distâncias e descontinuidades, creio que os fenômenos discutidos demonstram a legitimidade de minha suposição. E isso encerra a verdade decisiva de que a linguagem sempre se dá no diálogo. A linguagem se realiza e encontra sua plenitude no vai e vem da fala, em que uma palavra leva à outra. É na linguagem que alimentamos em comum, a que encontramos juntos, que a linguagem desenvolve suas possibilidades. Qualquer conceito de linguagem que a dissocie da situação imediata daqueles que se entendem falando e respondendo limita uma dimensão essencial da mesma. A imediatez do ato de linguagem implica uma resposta à pergunta sobre como se move e possibilita a continuidade da história apesar de todas as dissidências e decisões que se produzem para cada um de nós a cada instante. O diálogo também é isso: o modo como textos passados, informações passadas ou os produtos da capacidade artística da humanidade nos alcançam. Não se dá aí nada dessa realidade imparcial que é, para o investigador, o conjunto de seus objetos. Tal experiência reside antes num processo de comunicação que apresenta a estrutura fundamental do diálogo. Nesse contexto nem um diz sempre o mesmo nem o outro sempre diz a sua opinião. Um escuta o outro e, por ter-lhe escutado, responde de modo distinto do que faria se o outro não houvesse perguntado ou falado. Esta estrutura em que um responde de modo diverso porque é questionado de modo diferente, e ao responder também pergunta, porque toda resposta sem-

[144]

pre possui uma pergunta, parece-me válida também para a comunicação com a tradição histórica. Não é só a obra-de-arte que nos fala; toda a informação humana que percebemos fala a nós.

A partir da argumentação desenvolvida, podemos concluir que a antítese entre continuidade da história e instante da existência, tal como costuma ser tematizada, é um falso extremismo. Na caracterização do instante como descontinuidade no processo do acontecer mostrei que encontra-se a possibilidade de preservar e experimentar a continuidade histórica. A continuidade não é a tranqüila certeza que abriga no fundo o historicismo perfeito de que algo que morre, que o acontecer sempre pode se articular como um novo começo. E não é porque o devir e o morrer são a verdadeira realidade de todo instante o que garante como transição a continuidade do acontecer. Não se trata de uma certeza inquestionável, mas ao contrário, de uma tarefa sempre imposta à consciência humana da experiência. A tarefa se cumpre na forma de transmissão e tradição. Mas nela nada há da segurança tranqüilizante própria daquilo que se realiza espontaneamente. A transmissão e a tradição não gozam da inocência da vida orgânica. Também podem ser combatidas com paixão revolucionária se aparecem inertes e rígidas. A transmissão e a tradição não conservam seu verdadeiro sentido
[145] quando se enrijecem no herdado, mas quando se prestam como interlocutor experiente e permanente no diálogo que nós mesmos somos. Ao responder-nos e ao suscitar assim novas perguntas demonstram sua própria realidade e sua vitalidade contagiante.

O que uma consciência atualizadora conhece como tradicional e credenciado e contrapõe ao afã inovador não é a tradição viva. Sua verdade autêntica é mais profunda; reside num âmbito que atua precisamente quando afrontamos o futuro e ensaiamos o novo. Uma das maiores intuições que recebi por via alheia foi proporcionada há algumas décadas por Heidegger, ao esclarecer que o passado não existe primariamente na recordação, mas no esquecimento. Este é, com efeito, o modo de pertença do passado à existência humana. Graças ao passado possuir essa natureza de esquecido, podemos reter e recordar algo. Todo o transitório mergulha no esquecimento, e é este esquecer que permite reter e conservar o que se perdeu e mergulhou no esquecimento. É aqui que

se enraíza a tarefa de dar continuidade à história. Para o homem que vive na história, a recordação capaz de conservar algo quando tudo perece constantemente não é a atualização de um sujeito cognoscente, mas a realização vital da própria tradição. Sua missão não consiste em ampliar indefinida e arbitrariamente o horizonte do passado, mas em formular perguntas e encontrar as respostas que descobrimos, a partir do que nos tornamos, como possibilidades de nosso futuro.

11. Homem e linguagem (1966) [146]

É de Aristóteles a definição clássica do homem como o ser vivo que possui *logos*. Na tradição do Ocidente, essa definição foi canonizada com a forma: o homem é o *animal racional*, o ser vivo racional, o ser que se distingue de todos os outros animais pela capacidade de pensar. A palavra grega *logos* foi traduzida *no* sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e sobretudo: linguagem. Em certa passagem[7], Aristóteles estabeleceu a diferença entre homem e animal do seguinte modo: os animais têm a possibilidade de entender-se mutuamente, mostrando uns aos outros o que lhes causa prazer, a fim de poder buscá-lo, e o que lhe causa dor, a fim de evitá-lo. Aos animais a natureza só lhes permitiu chegar até esse ponto. Apenas aos homens foi dado ainda o *lógos*, para que se informem mutuamente sobre o que é útil ou prejudicial, o que é justo e injusto. Uma frase de sentido muito profundo. O útil e o prejudicial são o que não é desejável em si mesmo, e sim em vista de algo outro que ainda não está dado, mas motiva a sua busca. Isso expõe como característica do homem um sobrepor-se ao atual, um sentido para o futuro. E Aristóteles acrescenta depois que, com isso, também se dá o sentido para o justo e o injusto... e tudo isso porque o homem é o único ser que possui o *logos*. Ele pode pensar e falar. Poder falar significa: poder tornar visível, pela sua fala, algo ausente, de tal modo que também um outro possa vê-lo. O homem pode comunicar tudo que pensa. E mais: É so-

7. *Política*, A 2, 1253 a 9s.

mente pela capacidade de se comunicar que unicamente os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e sobretudo aqueles conceitos comuns, pelos quais se torna possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, na forma de uma vida social, de uma constituição política, de uma convivência social articulada na divisão do trabalho. Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem.

[147] Em geral supomos que essa afirmação tão significativa e convincente garantiu desde o início um lugar privilegiado ao fenômeno da linguagem no pensamento sobre a essência do homem. O que é mais convincente do que afirmar que a linguagem dos animais, se quisermos chamar assim o seu modo de entender-se, é algo muito diferente da linguagem humana, na qual representamos e comunicamos um mundo objetivo? E isso por meio de signos que não são fixos como os signos de expressão dos animais, mas variáveis, não apenas no sentido de que existem diversos idiomas, mas que, dentro do mesmo idioma, as mesmas expressões podem designar algo diferente e expressões diferentes podem designar o mesmo.

Na verdade, a essência da linguagem não constitui o ponto central do pensamento filosófico do Ocidente. É bem verdade que sempre chamou a atenção que na história da criação, narrada no Antigo Testamento, Deus outorgou ao primeiro homem o domínio do mundo, ao lhe permitir nomear os seres do modo que melhor lhe conviesse. Também a história da Torre de Babel atesta o significado fundamental da linguagem para a vida do homem. Mesmo assim, foi justamente a tradição religiosa do Ocidente cristão que acabou paralisando de certo modo o pensamento sobre a linguagem. De fato foi só a época do Iluminismo que se colocou de maneira nova a pergunta pela origem da linguagem. Deu-se um grande passo quando se deixou de responder a questão da origem da linguagem sob a perspectiva do relato da criação, mas a partir da natureza do homem. Pois só assim tornou-se inevitável um passo adiante, ou seja, admitir que a naturalidade da linguagem não permite colocar a questão de um estado anterior do homem, destituído de linguagem, e conseqüentemente a questão da origem da linguagem. Herder e W. von Humboldt caracterizaram a humanidade originária da linguagem como linguagem originária do homem, desenvolvendo o signi-

ficado fundamental desse fenômeno para a visão humana do mundo. A diversidade da estrutura da linguagem humana foi o campo de investigação do antigo ministro da cultura, o sábio de Tege retirado da vida pública que pela obra produzida em sua velhice tornou-se o fundador da moderna ciência da linguagem.

A fundação da filosofia da linguagem e da ciência da linguagem por Wilhelm von Humboldt não representou, contudo, uma autêntica restauração da visão aristotélica. Como seu objeto de investigação eram os idiomas dos povos, abriu-se um caminho de conhecimento que pôde esclarecer de maneira nova e fecunda a diversidade dos povos e dos tempos e a essência humana comum a eles subjacente. Mas o que definiu aqui o horizonte da pergunta pelo homem e pela linguagem foi apenas admitir no homem uma [148] faculdade e esclarecer o regimento estrutural dessa faculdade – que chamamos de gramática, sintaxe, vocabulário da linguagem. No espelho da linguagem, podiam se reconhecer as cosmovisões dos povos, conhecer detalhadamente a estrutura de sua cultura – um bom exemplo é o conhecimento do estágio cultural da constituição dos povos indogermânicos, que devemos às excelentes investigações de Viktor Hehns sobre plantas de cultivo e animais domésticos. A ciência da linguagem, como qualquer outra pré-história, representa a pré-história do espírito humano. Mesmo assim, nesse modo de pensar, o fenômeno da linguagem só adquire o significado de um campo de expressão eminente, no qual é possível estudar a essência do homem e sua evolução na história. Por essa via, no entanto, não é possível penetrar nos postulados centrais do pensamento filosófico. Isso porque no pano de fundo de todo pensamento moderno encontrava-se ainda a definição cartesiana de consciência como autoconsciência. Esse inabalável fundamento de toda certeza, o mais certo de todos os fatos, o fato de que conheço a mim mesmo, tornou-se no pensamento da modernidade o parâmetro para tudo que quisesse satisfazer ao postulado de conhecimento científico. Também a investigação científica da linguagem acabou apoiando-se no mesmo fundamento. Tratava-se da espontaneidade do sujeito, a qual possui uma de suas formas de confirmação na energia que forma a linguagem. Por mais fecunda que pudesse ser a interpretação dessa cosmovisão subjacente aos idiomas, feita

a partir desse princípio, não é possível entrever o enigma que a linguagem propõe ao pensamento humano. Pois a essência da linguagem comporta igualmente uma inconsciência abissal da mesma. Nesse sentido, a caracterização do conceito de *linguagem* não é um resultado fortuito e *a posteriori*. A palavra *logos* não significa apenas pensamento e linguagem, mas também conceito e lei. A cunhagem do conceito de *linguagem* pressupõe uma consciência de linguagem. Mas isso é apenas o resultado de um movimento reflexivo, no qual o sujeito pensante reflete a partir da realização inconsciente da linguagem, colocado a uma distância de si próprio. O verdadeiro enigma da linguagem, porém, é que isso jamais se deixa alcançar plenamente. Todo pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita a linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar.

A linguagem não é um dos meios pelos quais a consciência se comunica com o mundo. Não representa um terceiro instrumento, ao lado do signo e da ferramenta – embora esses dois certamente façam parte da caracterização essencial do homem. A linguagem não é nenhum instrumento, nenhuma ferramenta. Pois uma das características essenciais do instrumento é dominarmos seu uso, e
[149] isso significa que lançamos mão e nos desfazemos dele assim que prestou seu serviço. Não acontece o mesmo quando pronunciamos as palavras disponíveis de um idioma e depois de utilizadas deixamos que retornem ao vocabulário comum de que dispomos. Esse tipo de analogia é falso porque jamais nos encontramos como consciência diante do mundo para num estado desprovido de linguagem lançarmos mão do instrumental do entendimento. Pelo contrário, em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, sempre já fomos tomados pela nossa própria linguagem. É aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e por fim conhecemos a nós próprios. Aprender a falar não significa ser introduzido na arte de designar o mundo que nos é familiar e conhecido pelo uso de um instrumentário já dado, mas conquistar a familiaridade e o conhecimento do próprio mundo, assim como ele se nos apresenta.

Um processo enigmático e profundamente oculto. É uma grande ilusão pensar que a criança fala uma palavra, a primeira palavra. Foi uma insensatez querer descobrir a linguagem originária da humanidade, isolando crianças e deixando-as crescer totalmente incomunicáveis com todos os sons humanos para depois, partindo do primeiro som articulado, querer atribuir a uma linguagem humana concreta o privilégio de ser a linguagem originária da criação. A ilusão dessas idéias consiste em buscar suspender, de modo artificial, nossa inserção real no mundo de linguagem em que vivemos. Na verdade já estamos tão habituados e inseridos na linguagem como estamos no mundo. Penso que é novamente em Aristóteles que se encontra a mais sábia descrição do processo de aprendizagem da fala[8]. A descrição aristotélica, no entanto, não se refere ao aprendizado da fala, mas ao pensar, isto é, à aquisição de conceitos comuns. Como é possível dar-se uma permanência na fugacidade dos fenômenos, no fluxo constante de impressões cambiantes? É certamente a capacidade de retenção, portanto a memória, que nos capacita reconhecer algo como o mesmo, e isso é resultado de uma grande abstração. Aqui e ali, a partir da fuga dos fenômenos cambiantes, começamos a perceber algo de comum e assim, aos poucos, pelos reconhecimentos que vão se acumulando e que chamamos de experiências, forma-se a unidade da experiência. Pela experiência dispomos expressamente daquilo que experimentamos, nos moldes de um conhecimento do comum. Aristóteles pergunta então: como pode realmente dar-se esse conhecimento do comum? Com certeza não é no transcurso dos fenômenos, um após o outro, que de repente o conhecimento do comum se estabelece num determinado elemento singular que reaparece e é reconhecido como [150]
o mesmo. Não é esse elemento singular, como tal, que se distingue de todos os outros pela força misteriosa de expressar o comum. Esse elemento não é diferente de todos os outros. E, no entanto, não deixa de ser verdade que em algum momento se estabelece o conhecimento do comum. Onde começou? Aristóteles apresenta uma imagem ideal para isso: Como chega a deter-se um exército em fuga? Onde começa a deter-se? Não é, com certeza, pelo fato de o

8. *An. Post.* B 19, 99 b 35s.

primeiro soldado ter parado, ou o segundo ou o terceiro. Não podemos afirmar que o exército se detém quando um determinado número de soldados fugitivos parou de correr, nem tampouco quando o último soldado tiver parado. Não é com ele que o exército começa a deter-se, uma vez que já começou a deter-se bem antes. Ninguém pode saber, ninguém pode controlar por um plano nem pode afirmar que conhece como começa, como prossegue e como, por fim, se detém o exército, ou seja, como volta a obedecer à unidade de comando. E no entanto não há dúvida que isso ocorreu. O mesmo ocorre com o conhecimento do comum, pois na verdade trata-se do mesmo fenômeno, o surgimento da linguagem.

Em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem, e essa progressiva integração no mundo chama-se *crescer*. Nesse sentido, a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem já sempre nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo. Não existe consciência individual que pudesse conter sua linguagem. Mas como existe então a linguagem? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não pela mera reunião de muitas consciências individuais.

Nenhum indivíduo, quando fala, tem uma verdadeira consciência de sua fala. São muito raras as vezes em que alguém está consciente da linguagem que fala. Quando temos em mente dizer algo e nos vem à memória uma palavra que nos faz hesitar, que soa estranha ou cômica, nos perguntamos: "Pode-se dizer isso?" Nesse momento, a linguagem que falamos torna-se consciente, por não fazer o que é o seu próprio. E o que é o seu próprio? Creio que podemos distinguir três aspectos nessa questão.

O primeiro é o esquecimento essencial de si mesmo que advém à linguagem. A linguagem viva não tem consciência de sua própria estrutura, gramática, sintaxe etc., portanto, de tudo aquilo que a ciência da linguagem tematiza. Uma das perversões típicas do natural aparece quando a escola moderna introduz a gramática e a sintaxe em sua própria língua materna em lugar de introduzi-la
[151] numa língua morta como o latim. Exige-se de todos um gigantesco

esforço de abstração para tomar consciência expressa da gramática do idioma que se domina enquanto língua materna. A concretização efetiva da linguagem faz com que essa desapareça detrás daquilo que nela se diz. Uma bela experiência disso, feita por todos nós, dá-se no aprendizado de uma língua estrangeira. Pensemos nas frases paradigmáticas usadas nos manuais e cursos de idiomas. Sua tarefa é fazer com que se tome consciência expressa de um determinado fenômeno de linguagem. Antigamente, quando ainda se acreditava na tarefa de abstração materializada no aprendizado da gramática e da sintaxe de uma língua, figuravam frases absurdas, falando sobre César ou sobre o Tio Carlos, por exemplo. A tendência moderna de transmitir informações interessantes sobre o país estrangeiro por via dessas frases paradigmáticas tem um efeito colateral indesejado, a saber, à medida que o conteúdo da frase ganha interesse a sua função paradigmática se obscurece. Quanto mais vivo o ato de linguagem, tanto menos consciência temos dele. Assim, o esquecimento de si próprio da linguagem nos mostra que o seu verdadeiro sentido é o que nela se diz, o que constitui o mundo comum, onde vivemos e onde se insere também a grande corrente da tradição, que nos alcança por meio da literatura de línguas estrangeiras, vivas ou mortas. O verdadeiro sentido da linguagem é aquilo que adentramos quando a ouvimos: o dito.

A meu ver, um segundo traço essencial do ser da linguagem é a ausência de um eu. Quem fala uma língua que ninguém mais compreende simplesmente não fala. Falar significa falar a alguém. A palavra quer ser palavra que vai ao encontro de alguém. Mas isso não significa apenas que a coisa em questão, referida pela palavra, se apresente diante de mim, mas que se apresenta também àquele a quem eu falo.

Nesse sentido, o falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós. Assim, damos razão a Ferdinand Ebner, por ter acrescentado o subtítulo de *Pneumatologische Fragmente* (Fragmentos pneumatológicos) ao seu importante escrito *Das Wort und die geistigen Realitäten* (A palavra e as realidades espirituais). Pois a realidade espiritual da linguagem é a realidade do *Pneuma*, do espírito, que une eu e tu. Como já se observou desde há muito, a realidade do falar consiste no diálogo. Em todo diálogo, porém, vige um espí-

rito, bom ou mau, espírito de enrijecimento e paralisação ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu.

Já demonstrei em outro lugar que a forma em que se realiza todo diálogo pode ser descrita a partir do conceito de jogo[9]. Para isso é necessário livrar-se de um hábito de pensar que define a essência do jogo a partir da consciência do jogador. Essa definição
[152] do jogador popularizada por Schiller apreende a verdadeira estrutura do jogo apenas em sua aparência subjetiva. Jogo é, na verdade, um processo dinâmico (cinético) que abarca os jogadores ou o jogador. Quando falamos de *jogo do navio* ou de *jogo cênico*[10] ou do *livre jogo das articulações*, não se trata de uma mera metáfora. Pelo contrário, a fascinação do jogo para a consciência que joga repousa justamente nessa saída extática de si próprio para um nexo dinâmico que desenvolve sua própria dinâmica. Dá-se jogo quando o jogador individual leva a sério o jogo, isto é, quando entra seriamente no jogo, sem considerar-se apenas um jogador. Às pessoas que não conseguem isso, dizemos que não conseguem jogar. Penso que a estrutura fundamental do jogo de estar impregnado de seu espírito - espírito de leveza, de liberdade, do prazer do logro - e nisso impregnar o jogador é aparentada com a estrutura do diálogo, onde se dá a linguagem real. A vontade de o indivíduo reservar-se ou abrir-se já não é determinante para o modo de entrarmos em diálogo mútuo e de sermos levados por ele. O determinante é a lei da coisa que está em questão (*Sache*) no diálogo, que provoca a fala e a réplica e acaba conjugando a ambas. Assim, quando se dá o diálogo sentimo-nos plenos. O jogo da fala e da réplica prolonga-se para um diálogo interior da alma consigo mesma, como Platão já havia tão bem qualificado o pensamento.

Conjugado com isso aparece o terceiro aspecto, que gostaria de chamar de universalidade da linguagem. A linguagem não constitui um âmbito fechado do que pode ser dito ao lado de outros âmbitos do indizível, mas ela é oniabrangente. Uma vez que o simples ter em mente já se refere a algo, não há nada que se subtraia fundamentalmente à possibilidade de ser dito. A possibilidade de dizer

9. *Verdade e método*, vol. I, p. 704s.

10. Original: *Wenn wir von dem Spiel der Wellen oder der spielenden Mücken... sprechen.*

avança sem deter-se por causa da universalidade da razão. Todo diálogo possui, portanto, uma infinitude interna e não acaba nunca. O diálogo é interrompido, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente, seja por não terem mais nada a dizer. Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo.

Fazemos essa experiência, às vezes de maneira dolorosa, quando nos exigem um enunciado ou uma declaração. A pergunta que se deve responder - pense-se no exemplo extremo do interrogatório ou da declaração diante de um tribunal - é como uma barreira que se ergue contra o espírito da linguagem que quer expressar-se e dialogar ("Aqui falo eu" ou "Responda à minha pergunta!"). Tudo que é dito não tem sua verdade simplesmente em si mesmo, mas remete amplamente ao que não é dito. Todo enunciado é motivado, isto é, a tudo que é dito podemos perguntar com razão: "Por que dizes isso?" Um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito. Sabemos isso [153] sobretudo pelo fenômeno da linguagem. Uma pergunta da qual não sabemos a motivação não pode ser respondida. Pois é só a história da motivação da pergunta que abre o âmbito a partir do qual pode-se procurar e dar uma resposta. Assim, tanto no perguntar quanto no responder dá-se um diálogo infinito em cujo espaço se dão palavra e resposta. Tudo que é dito encontra-se nesse espaço.

Podemos esclarecer isso através de uma experiência comum a todos nós. Trata-se da tradução ou da leitura de traduções de línguas estrangeiras. O que o tradutor tem diante de si é um texto de linguagem, isto é, algo dito oralmente ou por escrito que ele deve traduzir para a própria língua. Ele está ligado ao texto que tem diante de si e não pode simplesmente transportar o material da língua estrangeira para sua própria língua sem transformar-se ele próprio no sujeito que diz. Isso significa porém que ele deve conquistar em si próprio o espaço infinito do dizer que corresponde ao que é dito na língua estrangeira. Todos sabemos que é uma tarefa difícil. Sabemos como a tradução unidimensionaliza o que é dito na língua estrangeira. Cria-se uma dimensão em que o sentido das palavras e a forma das frases da tradução imitam o original, mas não se cria espaço para a tradução. Falta-lhe aquele terceiro plano

onde o que é dito originalmente, isto é, o que é dito no original se sustenta em seu âmbito de sentido. É uma barreira inevitável para todas as traduções. Nenhuma tradução pode substituir o original. Engana-se quem pensa que a simples projeção no nível da superfície daquilo que é enunciado no original deveria facilitar a compreensão da tradução. Isso não acontece por ser impossível traduzir o que no original está como pano de fundo ou nas entrelinhas. Se imaginarmos que essa redução a um sentido simplificado poderia facilitar a compreensão, enganamo-nos. Nenhuma tradução é tão compreensível como o original. O sentido multirrelacional do que é dito – e sentido significa sempre sentido direcional – vem à fala apenas na originalidade do dizer; na repetição e na imitação ele se esvai. Por isso, a tarefa do tradutor nunca deve ser retratar o que é dito, mas colocar-se na direção do que é dito, isto é, no seu sentido, para transferir aquilo que deve ser dito para a direção de seu próprio dizer.

Isso aparece exemplarmente naquelas traduções que deveriam possibilitar um diálogo oral, pela intermediação do intérprete, entre pessoas de idiomas diferentes. Um intérprete que se limita a reproduzir o que representam na outra língua as palavras e frases ditas por um dos interlocutores torna o diálogo incompreensível. O que deve reproduzir não é o que foi dito em seu sentido literal, mas o que o outro quis dizer e disse, deixando muita coisa impronunciada. O limite de sua reprodução também deve ganhar o único espa-
[154] ço que possibilita o diálogo, isto é, a infinitude interna que convém a todo entendimento.

A linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerada no âmbito que só ela consegue preencher: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente, tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos. Realmente o homem é o ser que possui linguagem, segundo a afirmação de Aristóteles. Tudo que é humano deve poder ser dito entre nós.

[155] 12. Sobre o planejamento do futuro (1965)

Não é nenhum exagero afirmar que, bem mais do que o progresso das ciências da natureza, foi a racionalização de seu empre-

go técnico-científico que produziu essa nova fase da revolução industrial em que nos encontramos. Creio que o que caracteriza o perfil de nossa época não é o crescimento exagerado do domínio da natureza, mas o desenvolvimento de métodos científicos de controle para a vida da sociedade. É só assim que a marcha vitoriosa da ciência moderna, iniciada no século XIX, passou a ser um fator social predominante. Só agora o pensamento científico, à base de nossa civilização, apoderou-se de todos os âmbitos da práxis social. A investigação científica do mercado, a condução científica da guerra, a ciência da política externa, o controle científico da natalidade, a ciência para a condução da vida humana etc. conferem ao especialista em economia e sociedade um lugar central.

Pela primeira vez levanta-se a questão da ordem mundial. Não se trata mais de reconhecer uma ordem instituída, mas planejar e criar uma ordem não instituída. Há que se perguntar se é uma problemática correta: assumir que algo que ainda não existe deva ser planejado e criado. Sabemos que, mesmo sendo desejo de todos, não existe uma ordem mundial entre os povos. Podemos constatá-lo pelo fato de as idéias sobre uma ordem justa divergirem a tal ponto que hoje predomina o discurso resignado sobre a coexistência. Mas esse discurso, nascido do equilíbrio das armas nucleares, contém um enunciado que põe em risco o sentido da própria questão. Tem ainda sentido falarmos da criação de uma ordem mundial, quando já de início deparamo-nos com a falta de consenso sobre as idéias de uma ordem justa? Podem-se medir os planejamentos com os padrões da ordem mundial, se não sabemos para onde vão nos levar os passos intermediários e até quem sabe todos os passos possíveis? O planejamento em escala mundial não depende sempre de que haja uma determinada idéia comum sobre o objetivo a ser alcançado? Existem certamente alguns setores parciais encorajadores, como por exemplo, o âmbito da saúde mundial, do tráfego mundial e talvez também da alimentação mundial. Mas, seguin- [156]
do-se esse caminho, poderemos progredir e ampliar lentamente o espectro daquilo que deve ser regulado racional e unitariamente, de modo a alcançar ao final um mundo ordenado e regulado racionalmente? Um aspecto que depõe contra isso é que o conceito de ordem mundial supõe necessariamente uma diferenciação de con-

teúdo, dependendo do ponto de vista que adotamos com relação à ordem. Isso adquire clareza metodológica quando, junto com esse conceito, pensamos também o seu possível contrário. É absolutamente natural que as nossas representações do que é justo, bom etc. sejam muito menos precisas e determinadas do que as representações do injusto e do mal etc. O negativo ou privativo tem sabidamente a vantagem de se impor por si próprio à nossa vontade de transformação, como aquilo que deve ser negado e eliminado, ganhando com isso um perfil definido. Assim, é sempre mais fácil definir o conceito de desordem para superá-lo, e conseguir um sentido diferenciado de ordem *per contrarium*. Mas será ainda legítimo transpor para a totalidade da ordem mundial âmbitos parciais onde reina a desordem e onde se deve restabelecer a ordem? Tomemos o exemplo da desordem econômica. O âmbito da economia parece ser o lugar onde mais facilmente se pode alcançar uma representação racional de ordem. Toda situação que impede uma racionalidade econômica poderia ser chamada de desordem. Mas, sob o conceito de bem-estar geral, há certamente também diferentes concepções de ordem econômica mundial que não se deixam homologar em nenhuma grande fábrica mundial. Assim, por exemplo, a questão de sabermos se é melhor admitir um ganho exagerado das empresas em prol do crescimento generalizado do bem-estar ou se devemos preferir, por motivos político-sociais, uma economia estatal e portanto burocratizada, apesar de seu menor grau de efetividade. Mas será que isso é ainda uma questão puramente econômica? Certamente não. Justamente porque aquilo que está em jogo aqui são pontos de vista políticos diferentes, o aspecto econômico permanece basicamente intocado. A racionalidade crescente da cooperação econômica em nível mundial parece ser um critério autêntico para definir o sentido da ordem mundial.

Apesar disso, encontramos aí uma pressuposição questionável: a impossibilidade de desvincular o aspecto econômico do político. Será que assim como podemos falar de um estado de desordem econômica e ordem racional da economia mundial, também podemos determinar o estado de desordem política, cuja superação nos permitiria conceber racionalmente o conceito de ordem política? Podemos dizer que evitar a autodestruição global poderia representar um critério inequívoco para a política mundial, assim como o bem-estar geral poderia representá-lo no caso da economia mundial. Mas será um paralelo verdadeiro? Derivam-se daí realmente idéias de ordem política capazes de alcançar um consenso racional? [157] Se afirmarmos, por exemplo, que o objetivo de toda política seria a conservação da paz, isso pode ser bem pouco esclarecedor quando se refere a guerras convencionais. Pois literalmente isso significaria que o *status quo* é a ordem mundial a ser conservada. Trata-se de uma conclusão que atualmente está pouco a pouco se impondo sob a pressão do equilíbrio nuclear, restringindo cada vez mais o espaço para possíveis mudanças na política mundial. Mas será que isso pode ser um critério para a política e um ideal a ser perseguido? A política pressupõe sempre a mutabilidade da situação? Ninguém nega que existem reformulações políticas "justas", que estão a serviço de uma ordem político-mundial "justa". Com isso, porém, renova-se a questão: Qual é o padrão que mede essa justiça? Uma imagem da ordem política? Mesmo que se trate de idéias de ordem político-mundial tão racionais como a unificação européia, o critério é muito inseguro. Seria "justa" uma tal Europa, isto é, representaria um progresso na ordem mundial, se com isso fossem destruídas relações mundiais de economia e política e fosse rompida, por exemplo, a coesão da *Commonwealth*? Será que isso traria mais ordem ou mais desordem?

Podemos formular a pergunta de maneira ainda mais fundamental. Será possível pensar a idéia de uma ordem política determinada que não suscite idéias contrárias? Será possível pensar idéias políticas de ordem que não favoreçam a uma ou a outra das potências políticas existentes, de tal modo que o seu favorecimento implique o desfavorecimento das outras? Será que se deve dizer que a existência desses antagônicos interesses de poder constitui uma desordem? Não serão eles a própria essência da ordem política?

Talvez seja mais esclarecedor considerar a existência de países subdesenvolvidos como desordem. Chamamos de política de desenvolvimento a essa tentativa de eliminar essa desordem. A ela referem-se questões racionais como, por exemplo, as tematizadas pela política populacional e alimentar. Parece esclarecedor considerar a sobrecarga do crescimento populacional como desordem, e

da mesma maneira a dilapidação dos recursos alimentares, o desperdício das riquezas do solo, a destruição das fontes alimentares etc. Todas essas representações específicas sobre uma ordem formam, porém, o tecido da política mundial. Determinadas por tantos pontos de vista diversos, parece impossível que determinada idéia política de ordem consiga alcançar unanimidade geral.

Também não existe nenhum fundamento racional que justifique admitir que a ampliação das áreas em que o planejamento e a ordem racional são bem-sucedidos poderia nos aproximar de uma ordem política racional do mundo. Com o mesmo direito podemos
[158] chegar à conclusão inversa e teremos que reconhecer o crescente perigo representado pela utilização de nexos racionais para fins irracionais, como expressa o ditame: "primeiro a obrigação, depois o prazer". Devemos perguntar de modo ainda mais radical se não é exatamente a cientifização de nossa economia e de nossa vida social - pense-se por exemplo nas pesquisas de opinião e nas estratégias de sua formação - que, se não fomentou, ao menos tornou consciente a incerteza com relação aos fins últimos, isto é, sobre o autêntico conteúdo da ordem mundial. A cientificização encobre a incerteza de seus critérios de ordem, logo no instante em que transforma o todo da configuração do mundo em objeto de seu planejamento elaborado e controlado cientificamente. Será que a tarefa acabou sendo mal colocada? Por mais que a atuação cientificamente racionalizada alcance uma infinidade de setores parciais, é lícito pensar a totalidade da ordem do mundo como objeto de uma tal planificação e realização racionais?

Essa pergunta é possivelmente uma afronta para a fé que nossa época deposita na ciência. Devemos, porém, considerar essa questão a partir de outra questão ainda mais abrangente, colocada com o surgimento da ciência moderna desde o século XVII e que até não foi solucionada. Toda reflexão sobre as possibilidades de ordenação de nosso mundo deve partir da profunda tensão existente entre a autoridade da ciência, de um lado, e as formas de vida dos povos, cunhadas pela religião, usos e costumes da tradição, de outro. Conhecemos essa tensão, por exemplo, pelos contactos estabelecidos entre antigas culturas da Ásia ou formas de vida dos assim chamados países subdesenvolvidos com a civilização européia.

Todavia, essas culturas representam apenas um caso particular de uma problemática mais abrangente. Não me parece que a questão mais premente seja como se há de conciliar as civilizações européias com tradições estrangeiras de países distantes e chegar a um equilíbrio fecundo, mas como se deve, em nosso próprio solo cultural, avaliar o significado desse processo civilizatório possibilitado pela ciência e conciliá-lo com as tradições religiosas e morais de nossa sociedade. Pois esse é na verdade o problema da ordem mundial que hoje nos ocupa. O sucesso civilizatório da ciência européia fez com que esse problema fosse colocado em todas as partes com a mesma radicalidade.

Um olhar retrospectivo sobre a história dos últimos séculos deixa claro que o novo pensamento científico, iniciado no século XVII, de princípio só conseguiu desenvolver as possibilidades universais nele implícitas com passos vacilantes e lentos. Assim, podemos dizer que, à exceção da física nuclear, todos os progressos que caracterizam a revolução industrial que hoje experimentamos, ba- [159]
seiam-se todas nas descobertas científicas do século XIX. Isso significa dizer que os progressos de hoje já seriam possíveis naquela época. Mas mesmo o século XIX, marcadamente liberal, hesitou em lançar mão delas, em virtude da oposição apresentada pelas normas morais da tradição cristã. Refiro-me às resistências que o darwinismo teve que enfrentar. Parece que hoje esse tipo de resistência está desaparecendo e abrindo caminho para as possibilidades técnicas de nossas descobertas científicas. O especialista oferece as possibilidades implícitas em sua ciência. Quando se deve decidir sobre a factibilidade dessas possibilidades, a consciência pública apela novamente para a ciência. Também aqui a exceção confirma a regra. Pense-se por exemplo nas possibilidades surgidas com a engenharia genética de se criar seres humanos, cujo espanto diante de suas conseqüências ainda não foi superado.

Não faltaram vozes a alertar sobre a questão, que há mais de um século vêm sendo ouvidas na forma de um pessimismo crítico da cultura. Mas apesar da ressonância que encontram sobretudo nas camadas dos que estão ameaçados e que foram atingidos pela desapropriação - por exemplo na nobreza, na alta burguesia e na burguesia culta -, essas vozes possuem pouca credibilidade inter-

na, visto que no seu conjunto repousam no terreno da civilização da ciência moderna. Lembro-me com toda nitidez como certa vez Max Weber denunciou o esoterismo romântico de Stefan George. Isso não significa que essas vozes não tenham, por sua vez, valor documental. O que testemunham, porém, não é o que proclamam. Ao proclamar a decadência da cultura, testemunham na verdade uma certa desproporcionalidade entre a tabela de valores das tradições vivas em decadência e a fé na ciência que se confirma e se sustenta constantemente. A questão deve ser colocada de modo mais radical. É aprisionador o fato de a ciência moderna sempre e somente girar dentro de seu próprio círculo, tendo em mente sempre e somente os métodos e possibilidades do controle científico das coisas, como se não houvesse essa desproporcionalidade entre o âmbito dos recursos e possibilidades, assim acessíveis, e as normas e finalidades da vida. A tendência imanente do próprio pensamento científico é precisamente tornar supérflua e relegar a uma profunda inconsciência a pergunta pelos fins, mediante a tendência crescente de progresso, assumido como obtenção e "controle" de recursos.

A pergunta pelas formas de ordenamento de nosso mundo, tanto o de hoje como o futuro, coloca-se como uma pergunta puramente científica: Que podemos fazer? Como podemos organizar as coisas? Como se apresentam as bases sobre as quais podemos pla-
[160] nejar? Que devemos modificar e observar para que a administração de nosso mundo se torne cada vez melhor e menos conflituosa? A idéia de um mundo dotado de uma administração perfeita parece ser o ideal negado justamente aos países mais avançados, em virtude de sua concepção de vida e de suas convicções políticas. É interessante notar que esse ideal se apresenta como o ideal da *administração* perfeita e não como um ideal de futuro com um conteúdo definido, como por exemplo o estado da justiça, base para a utopia do Estado platônico, ou como o Estado mundial, formado pelo predomínio de um determinado sistema político, de um povo ou uma raça sobre outros sistemas, povos e raças. A base do ideal de administração é uma idéia de ordem que não comporta nenhum conteúdo específico. O objetivo declarado de toda administração não é o saber sobre que tipo de ordem deve dominar, mas saber que tudo deve ter sua ordem. Por isso, o ideal da neutralidade

pertence essencialmente à idéia de administração. O que se busca é o bom funcionamento como um valor em si. É bem provável que o fato de os grandes impérios mundiais de hoje poderem se encontrar e alcançar um equilíbrio no terreno neutro de um tal ideal administrativo não chegue a representar nem sequer uma esperança utópica. A partir disso, torna-se óbvio considerar a idéia de uma administração mundial como a forma de ordem do futuro. Nela a objetivação da política encontraria sua verdadeira perfeição. Será então que o ideal formal da administração mundial representa a realização da idéia de ordem mundial?

Tudo isso já aconteceu no passado. Quem conhece os diálogos platônicos sabe que à época do iluminismo sofista a idéia de um saber objetivo desempenhou uma função universal parecida. Os gregos chamavam-na de *Tékhne*, o saber a respeito do que é passível de ser produzido e feito, capaz de alcançar sua própria perfeição. O modo e a aparência do objeto a ser confeccionado conformam a perspectiva de todo processo. A escolha dos recursos corretos e do material apropriado, a sucessão artesanalmente correta das diversas fases do trabalho podem ser elevadas a um grau de perfeição ideal que fica contestada a frase citada por Aristóteles: "A *tékhne* ama a *tukhné* e a *tukhné* ama a *tékhne*"[11]. "A arte ama a sorte e a sorte ama a arte." Quem domina sua arte não precisa de sorte?

Apesar disso, uma característica essencial de toda técnica é não existir em vista de si mesma, nem por causa de um objeto a ser produzido que tivesse seu fim em si mesmo. O modo e a aparência do objeto a ser produzido dependem do uso a que se destina. O saber fazer de quem produz o objeto de uso não lhe dá nenhum poder, seja para garantir que a coisa produzida seja utilizada conveni-
entemente e nem tampouco que seja utilizada para algo justo. De- [161]
veria haver, portanto, um novo saber objetivo que cuidasse do uso correto das coisas, isto é, do emprego dos meios para os fins corretos. E, uma vez que nosso mundo de usos nada mais é que uma trama hierárquica dessas estruturas de meios e fins, surge naturalmente a idéia de uma *tékhne* superior, de um saber específico que conhece o emprego correto de todo saber específico, uma espécie

11. *Ética a Nicômaco*, Z 4, 1140a 19.

de saber específico régio: A *tékhne* política. Tem sentido semelhante idéia? O político, como o especialista dos especialistas? A arte da política, como o maior de todos os conhecimentos objetivos? É certo que Estado nesse caso significa a *polis* grega e não o mundo. Mas uma vez que o pensamento grego sobre a *polis* refere-se sempre só à ordem interna da *polis* e não propriamente ao que chamamos de a grande política das relações internacionais, a questão é simplesmente de escala ou parâmetro. O mundo administrado de maneira perfeita corresponderia exatamente ao ideal da *polis*.

A pergunta que se faz, porém, é a seguinte: Será o conhecimento dos conhecimentos, caracterizado por Platão como arte política, algo mais do que uma imagem crítica do empreendimento cego daqueles que, segundo Platão, têm de responsabilizar-se pela decadência de sua pátria? O ideal da *tékhne*, do saber técnico, capaz de ser ensinado e aprendido, satisfaz a exigência feita à existência política do homem? Aqui não é o lugar para discutirmos o alcance e os limites do pensamento da *téknne* na filosofia platônica. E nem tampouco para tocar no problema de até que ponto a própria filosofia de Platão segue certos ideais políticos que não podem ser os nossos? Mesmo assim, mencionar Platão nesse contexto pode ajudar a esclarecer o problema que nos atinge hoje. Platão ensina a duvidar de que a intensificação da ciência humana possa apreender e regular a totalidade de sua própria existência social e política. Podemos evocar aqui a oposição cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, que em todas as possíveis modificações dimensionou corretamente a questão fundamental de toda aplicação da "ciência" à autoconsciência. Só com a aplicação da nova ciência à sociedade – que o Descartes da "moral provisória" tinha em mente apenas como um objetivo distante – é que essa questão alcançou toda sua gravidade. Os discursos de Kant sobre o homem como "cidadão de dois mundos" conferiram-lhe uma expressão adequada. O fato de que, na totalidade de sua existência, o homem possa tornar-se um objeto a ponto de ser considerado produto em todas as relações de sua vida social, que possa ainda existir um especialista que "ele" mesmo não é, para administrar cada "homem" junto com todos os outros e que esse especialista seja ele mesmo administrado por sua própria administração, tudo isso provoca evidentes confusões. Uma delas é que o saber objetivo de Platão não passa de uma caricatura irônica, mesmo que iluminada com todas as cores de uma inspiração, de um conhecimento do divino ou do bem transcendentes. [162]

Mesmo prescindindo da questão sobre o posicionamento do planejador de uma organização racional do mundo e de um administrador racional dentro deste mundo, parece insolúvel a confusão gerada pelo domínio da "ciência" sobre a situação concreta da vida humana e a racionalidade nela atuante. Também nesse caso, o pensamento grego mostra grande atualidade. A distinção aristotélica entre *tékhne* e *phronesis* vai clarificar essa confusão. Reconhecendo na situação concreta da vida o que é passível de ser feito, o saber prático não encontra sua perfeição do mesmo modo que o saber objetivo tem sua perfeição na *tékhne*. A *tékhne* que pode ser ensinada e aprendida e seu desempenho não depende evidentemente do tipo de homem que se é, já, do ponto de vista moral ou político, ocorre exatamente o contrário com o saber e a razão que iluminam e guiam a situação prática da vida humana. É claro que também aqui se dá, dentro de certos limites, algo como a aplicação de um saber universal sobre um caso particular. O que assumimos como conhecimento humano, experiência política, astúcia nos negócios, contém – mesmo que segundo uma analogia um tanto inexata – um elemento do saber universal e de sua aplicação. Se não fosse assim, não poderia haver nem o seu ensino e aprendizagem e nem o saber filosófico que Aristóteles desenvolveu no projeto de sua ética e de sua política. Mas o problema aqui não é o da relação lógica entre lei e caso particular e nem tampouco de um cálculo e previsão das conseqüências, consoante à idéia moderna de ciência. Mesmo na suposição utópica de uma física da sociedade, não nos livraríamos da confusão indicada por Platão quando estilizou o homem de Estado, isto é, o agente político, como um especialista mais gabaritado. Esse saber do físico da sociedade, se posso chamá-lo assim, bem pode possibilitar a existência de um técnico da sociedade capaz de produzir tudo o que se imagina, mas permaneceria alguém que não sabe o que se deve realmente fazer com o que ele mesmo sabe. Aristóteles refletiu profundamente sobre essa confusão. Chamou, por isso, o saber prático, que trata de situações

concretas, de "outro tipo de saber"[12]. O que defende não é um irracionalismo opaco, mas a clareza da razão que sabe encontrar o factí-
[163] vel, a cada vez, num sentido prático-político. Assim, em toda decisão prática da vida, está em questão um ponderar sobre as possibilidades que levam aos fins estabelecidos. É compreensível que, desde Max Weber, as ciências sociais tenham buscado sua legitimação científica na racionalidade da escolha dos meios e que hoje tendam a objetivar cada vez mais áreas que antes estavam sujeitas à decisão "política". Mas se até Max Weber relacionou o *pathos* de sua sociologia avalorativa à confissão não menos patética de um "deus" que cada um deve escolher, poderíamos realmente admitir a abstração de que sempre podemos partir de fins estabelecidos? Em caso afirmativo, bastaria um saber técnico para estarmos a caminho de um futuro esplêndido, uma vez que a perspectiva de entendimento é muito maior entre técnicos do que entre homens de Estado. Somos tentados a responsabilizar as diretivas políticas dos governos pelo fracasso nos acordos das negociações internacionais nos assim chamados congressos de especialistas. É bem provável que isso não seja verdade. É verdade que existem âmbitos particulares onde o modo de proceder constitui uma questão de pura racionalidade das metas. Aqui o consenso entre especialistas parece fácil. Mas que grau de autocontrole já não estará atuando para que, mesmo no caso do consultor jurídico, a opinião do consultor possa restringir-se àquilo por que ele pode responsabilizar-se cientificamente? É bem provável que o consultor ideal, no sentido indicado, esteja nesse contexto forense em vias de tornar-se inútil, porque a necessidade de decidir, própria da justiça, obriga sempre de novo a trabalhar com constatações sem garantia irrevogável. Quanto mais decisivamente intervir o teor dos preconceitos sociais ou políticos dominantes, tanto mais ficcional parecerá o puro especialista e com ele o conceito de uma racionalidade cientificamente segura. Em todo âmbito das ciências sociais modernas deve-se admitir que elas não conseguem dominar o nexo entre meios e fins, sem dar preferência a determinados fins. Se explorássemos a fundo os condicionamentos internos dessas implicações, acabaria se mostrando a

12. *Ética a Nicômaco*, Z 9, 1141b 33 e 1142a 30.

contradição entre a verdade atemporal, postulada pela ciência, e a estruturação temporal daqueles que usam a ciência.

O que é factível não é simplesmente o possível ou, dentro do que é possível, simplesmente o mais vantajoso. Mas toda possível vantagem ou preferência de um sobre o outro mede-se por um determinado critério, que alguém se impõe ou que lhe é imposto. Trata-se do cerne do que na sociedade é válido, das normas que, cristalizadas em convicções políticas e morais, orientam toda educação e autofor- [164]
mação, e mesmo a educação para a objetividade científica.

É claro que isso não significa que não haja outro ideal moral ou político a não ser a adequação à ordem social vigente e aos seus parâmetros. Isso significaria incorrer numa outra abstração. Os critérios válidos não são apenas aqueles impostos por outros – pelos pais –, que teríamos de aplicar como se aplica a lei ao caso particular. Toda decisão concreta do indivíduo, antes, é codeterminante para a validade universal.

Algo parecido acontece com a famosa justeza e correção de linguagem. Também aqui se dá uma indiscutível universalidade do que é válido que comporta uma certa codificação. As aulas de idiomas nos colégios, por exemplo, estão dominadas pela necessidade interna do ensino que impõe essas regras codificadas. Mesmo assim, a linguagem sobrevive. A linguagem sobrevive não em virtude do rígido emprego de regras, mas pela constante reformulação no uso da linguagem, em última instância, pela ação de cada indivíduo.

Foi a filosofia existencial, hoje tão menosprezada, que defendeu algumas dessas verdades. Sobretudo o conceito de situação desempenhou um papel muito importante no afastamento da metodologia cientificista da escola neokantiana. De fato, nesse conceito, analisado sobretudo por Karl Jaspers, encontra-se uma motivação lógica, cuja complexidade supera a simples relação entre universal e particular ou entre lei e caso concreto. Encontrar-se numa situação possui sempre um momento inalcançável para o conhecimento objetivante. Não é por acaso que, em contextos semelhantes, usamos expressões metafóricas como a da necessidade de colocar-se na situação, a fim ultrapassar o conhecimento genérico e descobrir o que é realmente factível e possível. A situação não tem

caráter de objeto e refuta a premissa de que bastaria o conhecimento dos dados objetivos para alcançar o seu saber. Mesmo um conhecimento suficiente de todos os dados objetivos, como ocorre na ciência, não seria capaz de antecipar a perspectiva daquele que está vinculado à situação.

Dessas reflexões resulta que a idéia tradicional do fazer e do produzir representa um modelo falso de conhecimento. A tensão entre o saber para todos, ligado ao conceito da ciência ensinável (técnica), e o saber sobre o que, no nível prático, é melhor para cada um, é como tal já muito antiga, embora não seja um acaso que a sua real antinomia só tenha se exposto com o surgimento da ciência moderna. Em Aristóteles, por exemplo, a relação entre a arte
[165] política e o sentido político (*téknne* e *phronesis*) parece não representar nenhum problema real. Onde existe um saber que pode ser aprendido devemos aprendê-lo. Mas esses sempre compõem apenas áreas parciais do saber e do saber-fazer prático que nunca poderão cobrir toda a esfera da ação moral e política. O saber global, onde se inserem todas as formas de saber humano, serve de parâmetro também para a *téknne*. Em sentido fundamental, essa continua preenchendo as lacunas que a natureza legou como tarefa para o trabalho humano, e dessa forma torna-se um complemento constante do nosso saber. Hoje, ao contrário, a extraordinária abstração com que o ideal do método da ciência moderna separa e delimita seu objeto expõe de forma acirrada a diferença qualitativa tanto entre o saber da ciência, em constante auto-superação, e o caráter definitivo e irrevogável de toda decisão real quanto aquela diferença entre o especialista e o político. Em todo caso, parece faltar um modelo racional do que constitui o saber do político.

Essa falta se evidencia no exagero quixotesco operado por Max Weber com relação à diferença entre a ciência destituída de valores e a decisão sustentada numa cosmovisão. O ideal de produção, à base do pensamento construtivista da ciência moderna, alcança aqui uma aporia. Talvez pudéssemos superar essa falta colocando em lugar do modelo do fazer o antigo modelo do governo. Governar não é fazer. Governar é, antes, um adaptar-se a circunstâncias. Dois momentos, intimamente ligados, perfazem a essência do governar: a manutenção de um equilíbrio, que oscila

dentro de um espaço de jogo bem delimitado, e a condução, isto é, a determinação de um direcionamento do movimento que possibilite manter esse equilíbrio oscilante. Evidencia-se então que todo nosso planejar e fazer realiza-se dentro desse estado de equilíbrio instável, presente em todas as nossas condições de vida. Essa idéia de equilíbrio não é apenas uma das mais antigas concepções de ordem política, a partir de onde se delimita e define o grau de liberdade do sujeito ativo. Equilíbrio é uma determinação fundamental da própria vida. Nele enraízam-se todas as possibilidades indeterminadas e ainda não definidas do vivo. O homem da civilização técnica e científica está tão sujeito a ele quanto o mero vivente. No equilíbrio podemos observar a verdadeira condição da liberdade humana. O fator da vontade e do agir humanos só tem importância decisiva onde as forças mantêm o equilíbrio. Sabemos disso por causa da política. A conquista da liberdade de ação pressupõe a criação de um estado de equilíbrio. Também na ciência natural moderna ocorre algo parecido. Cada vez mais seguimos um sistema de regras, e sempre mais distantes de uma fé ingênua de poder representar esses sistemas de autocorreção do ser vivo com nossos recursos rudimentares. À medida, porém, que nossas investigações produzem conhecimentos, tornamo-nos [166]
aptos a intervir, com recursos artificiais, no curso da natureza de um modo cada vez mais objetivo e adequado. Assim, em contraposição ao planejar e ao fazer, o modelo de conhecimento orientado pelo governar adquire cada vez mais importância. Mas mesmo esse modelo não pode encobrir seus pressupostos - o conhecimento das metas e da direção -, que presidem todo ato de governar. No exemplo sobre o poder dado ao piloto, Platão demarcou os limites de todo poder prático. Esse conduz seus passageiros à terra firme... mas se isso é ou não é bom para eles, ele não pode saber. Depois do assassinato de seu chefe, é possível que o piloto de Agamenão tenha sido acometido por muitas dúvidas.

É possível que não exista nenhum exemplo mais adequado para ilustrar os problemas aqui tratados do que a situação médica. Nessa situação, experimenta-se o conflito entre a ciência e a concreção da ajuda médica na unidade de um fazer profissional. De certo, semelhantes confusões sempre aparecem quando uma pro-

fissão baseada numa formação científica se exerce na mediação entre práxis da vida e ciência. Esse é o caso do jurista e do pároco, do pastor ou do professor. O caso da medicina, porém, reveste-se de um caráter modelar específico. Aqui as ciências modernas da natureza, em toda plenitude e grandeza de suas possibilidades, entraram em conflito direto com a situação básica de ajuda e cura medicinal que sempre se atribuiu ao médico. Esse conflito ultrapassa radicalmente a questionabilidade que de há muito acompanha a ciência médica. Na verdade, já é um problema muito antigo saber até que ponto podemos compreender a medicina como "ciência", naturalmente como ciência prática, como *tékhne*, ou seja, como capacidade de produção. Isso porque, enquanto qualquer outro saber prático capaz de produção encontra a demonstração de seu saber em sua obra, a obra da medicina é marcada por uma ambigüidade insuperável. No caso concreto, é impossível distinguir até que ponto foram as medidas adotadas pelo médico ou o auxílio da própria natureza que restabeleceram a saúde do enfermo; por isso toda arte terapêutica - diferentemente de outras *téknai* - sempre precisou de uma apologia especial[13].

A estrutura do que chamamos de saúde não é uma realidade precisa e delimitada, mas um estado que se caracteriza, desde antigamente, pelo conceito de equilíbrio. O conceito de equilíbrio im-
[167] plica, no entanto, a existência de uma margem de oscilações que se compensam mutuamente. A perda de equilíbrio só acontece quando ultrapassamos a amplitude tolerável das oscilações. A recuperação do equilíbrio, por sua vez, quando possível, apenas se dá penosamente por meio de um novo esforço. Não significando outra coisa que a recuperação do equilíbrio oscilante, o restabelecimento impõe uma moderação especial à "intervenção". A intervenção incide de fora sobre um sistema que equilibra e regula a si próprio. Toda intervenção que busca eliminar uma perturbação desse equilíbrio está sujeita a modificar involuntariamente outros condicionamentos do equilíbrio. E quanto mais crescem as possibilidades

13. A respeito desse problema, cf. do autor: "Apologie der Heilkunst", *Kl. Schriften I*, p. 211-219, agora em *Ges. Werke*, vol. 4, assim como "Theorie, Technik, Praxis", prefácio à "Neue Anthropologie", ed. por H.-G. Gadamer e P. Vogler, Stuttgart, 1972s, vol. I, p. IX-XXXVI, agora em *Ges. Werke*, vol. 4.

da ciência tanto maior será esse perigo. Para expressá-lo de modo mais geral: há aqui uma tensão essencial entre os nexos isoláveis de saber e poder que se elaboram por meio da análise causal da ciência da natureza e da organização individual, que, como mostrou Kant, só pode ser compreendida a partir de pontos de vista teleológicos. Nesse sentido, a medicina moderna estende-se à problemática comum sustentada pela biologia científica atual. Os progressos alcançados nesse terreno, sobretudo pela chamada teoria da informação e pela cibernética, puseram a perder muito da univocidade de uma idéia utópica do ideal de um "Newton do vegetal", ideal que parecia totalmente inalcançável para Kant. Mesmo assim, nada disso ajudou a decidir sobre a questão dos métodos morfológicos. Nem sequer sabemos por que os métodos morfológicos são incompatíveis com os métodos analíticos causais. Mesmo com suas próprias pressuposições metodológicas, a chamada investigação comportamental não consegue esclarecer os comportamentos que não se deixam observar como um nexo mecânico entre causa e efeito, sem que essa explicação implique necessariamente uma contradição. Mesmo que algum dia se consiga reproduzir organismos vivos na proveta, não será nenhum contra-senso o estudo do comportamento desses organismos. O pensamento da ciência admite os dois métodos, submetendo-os ao mesmo objetivo, a saber, conhecer cientificamente um âmbito de experiência e torná-lo disponível. De certo, tornar disponível não se restringe à mera capacidade de reproduzir. Implica também a capacidade de prever processos que não estão à mão, como por exemplo o comportamento de seres vivos em determinadas situações.

Nosso problema, portanto, não é de modo algum o dualismo metodológico. Refere-se à questão específica da medicina, que parece representar um caso paradigmático para o tema da ordenação do mundo moderno pela ciência. Os espantosos progressos alcan-
çados pela medicina moderna para a solução de situações realmen- [168]
te críticas da enfermidade humana dão origem a confusões bastante problemáticas, das quais terão que prestar conta um dia os comprometidos com o juramento hipocrático. Não se trata apenas de a necessidade prática de ajuda e de cura colocar em evidência o modelo de aplicação técnica da ciência como excessivamente particu-

lar. Sem dúvida, também o nível de nosso saber, isto é, sua limitação, acaba obrigando o médico a confiar no seu tato e intuição e, onde estes não bastam, a fazer novas tentativas. Nesse sentido, não me parece nada contraditório supor uma biologia perfeita capaz de possibilitar o alcance de uma perfeição na medicina, que hoje mal podemos imaginar. Acho que justamente então tornar-se-iam patentes as confusões, cujos indícios já estamos percebendo hoje. Penso, por exemplo, no retardamento da morte, hoje praticada pela técnica médica. Em situações dessa natureza, a unidade da pessoa do doente, que é um verdadeiro interlocutor para o médico que o ajuda, não terá mais lugar. Algo parecido já havia sido mencionado acima a respeito das possibilidades de criação da biologia genética. Parece que a limitação e finitude da vida tornam inevitável o conflito existente entre a ciência natural, em suas possibilidades extremas, e a autocompreensão humana.

Pode ser que aqui, além do fazer – isto é, da produção baseada num projeto – e do governar – isto é, do restabelecimento do equilíbrio e da fixação de uma direção sob condições constantemente novas –, torne-se importante um modo de comportar-se que leve em conta os limites de toda a vontade de dispor. Esse modo de comportar-se foi, com toda razão, considerado por Aristóteles como um modo distinto da técnica. Trata-se da deliberação-consigo-próprio, feita pelo indivíduo (ou também pelo grupo) diante da situação que exige uma decisão. Aqui não cabe o saber do especialista, que vai ao encontro dos outros como quem já sabe, e sim de um saber de que se precisa e que nenhuma ciência pode fornecer. Encontramo-nos diante de diversas possibilidades que se nos apresentam e ponderamos demoradamente sobre qual pode ser a correta. Não dispomos de um saber que pudesse reivindicar uma validade universal. Precisa-se de deliberação que implica um caráter comum bem diferente do que a validade universal. A deliberação dá a palavra ao outro e confronta-se com ele. Assim, não pode coisificar-se cabalmente como acontece com a ciência. Pois não se trata somente de encontrar os meios adequados para um objetivo preestabelecido, mas sobretudo de conceber o que deve e o que não deve ser, o que é correto e o que não é. É isso que na deliberação sobre o factível se constitui tacitamente em algo realmente comum. Ao ter-

mo dessa deliberação não se encontra apenas a realização de uma [169]
obra ou a produção de um estado desejado, mas uma solidariedade que une a todos.

Vamos aplicar essas reflexões à situação do mundo moderno e à tarefa que vislumbramos. Trata-se de algo bem diferente do domínio científico com suas tarefas de um ordenamento político planetário que nos esperam. Sublinhemos expressamente que a ciência tem um amplo futuro também nesse sentido; mesmo não sendo certo que a civilização ocidental se prolongue indefinidamente e acabe expulsando ou sufocando todas as outras formas de ordenação humana. Mas é justamente aí que está o problema. A produção de um homem marcado pela civilização unitária da técnica, que aprende a utilizar-se igualmente de uma linguagem unitária de civilização – e o inglês está bem adiantado em assumir essa função – poderia certamente facilitar o ideal de um governo científico mundial. Mas a verdadeira pergunta é se esse ideal pode ser realmente desejável. Quem sabe já possamos perceber em alguns fatos de linguagem as conseqüências do processo de equilíbrio civilizatório em nosso planeta. O sistema de signos, que exige e possibilita a utilização de um aparelho técnico, desenvolve uma dialética característica. Deixa de ser um mero meio para a obtenção de objetivos técnicos. Exclui os objetivos que não podem ser indicados e comunicados com seus meios. O perfeito funcionamento da linguagem do tráfico internacional, por exemplo, baseia-se na limitação do que se comunica. O aperfeiçoamento lógico-epistemológico de uma linguagem comum da ciência, como o que preside os esforços da *unity of science*, apresentaria exatamente a mesma fisionomia. Sua perfeição talvez pudesse eliminar todas as imprecisões e ambigüidades que atrapalham o entendimento inter-humano. Por isso, não precisaríamos aspirar por uma linguagem mundial do futuro. Bastaria que as linguagens vivas dos povos fossem articuladas num sistema de equações transformadoras, de modo que uma máquina de tradução ideal garantisse a unicidade do entendimento. Tudo isso seria possível e quem sabe até não esteja longe de acontecer. Mas também aqui seria inevitável que esse meio universal se degenerasse num fim universal. Desse modo, não se teria alcançado propriamente um meio para comunicar e dizer tudo que possa

ser pensado, mas um meio para garantir que só haveremos de pensar o que se capta e comunica pela programação. No fundo já estamos imersos nesse processo. O estranho fenômeno da "versão oficial", que com a difusão dos meios modernos de comunicação de massa começa a experimentar uma nova envergadura, já mostra
[170] com clareza a dialética de meio e fim aqui presente. Isso pode ser visto com freqüência na exposição de uma linha de combate. O que numa parte do mundo se chama democracia e liberdade aparece como uma versão oficial, denunciada pela outra parte do mundo como mera manipulação da formação de opinião e domesticação das massas. Mas essa é apenas uma expressão da imperfeição desse sistema. Abarcando tudo, a idéia de versão oficial erigiu a si própria como objetivo, passando adiante inadvertidamente.

Devemos ter presente essas idéias extremas para perceber o que significa afirmar que toda experiência originariamente humana de mundo comporta condições que não podem ser suspensas, que nos determinam a todos *a priori*. O fato de a linguagem na qual crescemos, se é que de fato crescemos, ser mais que um mero sistema de sinais para o domínio de um aparato civilizatório não significa apenas um endeusamento romântico da língua materna. Ao contrário. Em toda linguagem encontra-se uma tendência para a esquematização. No aprendizado da linguagem a interpretação de mundo que se faz pela linguagem sempre assume o caráter de versão oficial. Com a palavra, ordena-se a coisa. A idade dos dois ou três anos, genial para a linguagem, esgota-se pela coação comunicativa do mundo circundante. Parece-me, no entanto, que uma característica que a diferencia de todo sistema de símbolos criado artificialmente é que a vida da linguagem não se realiza nem se desenvolve separada das tradições vivas, onde se encontra uma humanidade histórica. Isso garante a toda vida da linguagem uma infinitude interna, que não se avaliza em última instância pelo fato de, ao aprender línguas estrangeiras, o homem poder conhecer outras cosmovisões e nelas conhecer sua própria riqueza e pobreza. Também isso é expressão da finitude inalienável do homem. Cada um deve aprender a falar, construindo aí sua história, pois mesmo na realização extrema da era da máquina o homem não pode prescindir da história. Se entramos na era da pós-história, é aqui que ela encontrará seu limite.

Essas questões parecem não corresponder aos parâmetros do mundo moderno. Talvez seja correto afirmar, na conscientização dos limites impostos à aplicação da ciência, se dê simultaneamente uma consciência do que divide e une os povos antes e independentemente de toda ciência, como as formas do direito e dos costumes, os conteúdos da própria tradição, o canto, a saga e a história que cunham a convivência. Mas não será que essa conscientização se restringe a pequenos grupos intelectuais, enquanto que o sonho tecnológico de nossa atualidade cada vez mais anestesia a consciência da humanidade?

Por mais planejado, ordenado e regulamentado pelos especialistas da ciência, o que caracteriza as convicções das pessoas e as [171]
influencia pelos mil caminhos da educação, tanto direta como indiretamente, no fundo, são os seres humanos, eles mesmos, ligados à sua tradição, cuja consciência se transforma e continua a influenciar. Em nosso mundo cada vez mais globalizado, os seres humanos tomarão consciência, de maneira cada vez mais lúcida, de que não são apenas as diferenças de desenvolvimento econômico e tecnológico o que divide os povos e que não é apenas sua superação que irá uni-los, mas que são justamente as diferenças insuperáveis entre eles, suas diferenças naturais e históricas, que nos ligam como seres humanos.

Por fim, devemos nos perguntar o que esse tipo de recordação pode significar diante da tendência incontornável da civilização científica de nossa época. Já mencionamos acima que a crítica arbitrária à técnica junto com todos os outros tipos de crítica cultural compartilha da mesma falta de sinceridade interior. E tampouco se pode esperar que a conscientização de tudo que limita o sonho tecnológico da atualidade pudesse ou devesse influenciar a lei do progresso civilizatório. Deve-se, por isso, perguntar com maior insistência o que produz essa conscientização. Trata-se de uma pergunta genérica que não admite uma resposta sumária.

Assim, as possibilidades de domínio da natureza têm um significado e uma amplitude bem diferentes quando se está ainda longe de dominar as forças da natureza, sendo ainda necessário lutar constantemente contra a necessidade física, a pobreza e a doença.

As elites dos chamados países em desenvolvimento apoiarão com toda força o planejamento científico, mostrando-se especialmente sensíveis contra os efeitos retardatários que provêm da tradição religiosa e social desses povos. Se a objetividade do planejamento exige, em todas as circunstâncias, um alto nível moral de autocontrole, esse virá ligado a uma capacidade de fé política e uma crítica consciente da ideologia. Já nos países altamente desenvolvidos jamais se responderá com uma saturação acomodada à fantasia do planejamento que promete o aumento do bem-estar humano. Também ali temos que lutar contra os obstáculos do progresso implícitos nas relações de propriedade ou nas possibilidades de lucro. Quanto mais viável parece a libertação das necessidades externas e do trabalho excessivo, tanto mais acessível parece a moderação do ritmo de vida das sociedades modernas industriais e tanto menor a esperança de que a única saída seja o planejamento científico do futuro. O que está em questão não são apenas diferenças no desenvolvimento econômico dos povos. Trata-se de diferenças entre as
[172] tradições culturais antigas, que se tornam cada vez mais conscientes num mundo cada vez mais globalizado. Assim a conscientização das diferenças que há entre os homens e os povos tornar-se-á uma necessidade premente na hora em que o planejamento e o progresso permitirem alcançar o que se queira. Essa conscientização não será mais um produto da ciência, mas antes um produto da crítica à ciência. *É antes uma educação para a tolerância*[14]. Em sua conscientização, as consagradas concepções de ordem na convivência cidadã, como por exemplo o ideal da democracia (no sentido ocidental ou oriental), acabarão tomando consciência também de seus próprios pressupostos. Mesmo que o progresso econômico possa ser desejável em todas as partes do mundo, ainda assim não significará a mesma coisa.

Cabe ainda questionar a função da filosofia na situação descrita. Terá a filosofia ainda alguma função numa cultura científica que alcançou a perfeição? Para respondermos a essa pergunta é preciso discutir certas tendências amplamente difundidas na concepção e autoconcepção da filosofia. Seria um diletantismo científico querer exigir do filósofo uma espécie de superciência que fornecesse um quadro sintetizador da especialização das ciências particulares. Uma tarefa dessa natureza seria apenas um derivativo dos tempos clássicos da filosofia, quando esta ainda representava toda a ciência. Esperar que a filosofia seja o órgão geral de uma lógica e de uma metodologia parece ser não menos diletante. É como se as ciências particulares pudessem ganhar alguma coisa com isso. Na verdade, elas sempre adotarão, ao seu modo e já de há muito, métodos e sistemas de signos das outras ciências, sempre que os julgarem úteis. Para isso não é necessária nenhuma metodologia filosófica das ciências. Essa metodologia é certamente uma tarefa legítima da filosofia. Mas a pergunta sobre a função que a filosofia desempenha hoje na conscientização universal não pode ser por ela respondida. A conscientização do real implica necessariamente também a conscientização do que a ciência significa, embora também inclua a atitude de abertura e atenção de que nem tudo é ou pode ser objeto da ciência.

No debate filosófico atual, há fundamentalmente duas respostas para a pergunta sobre o papel da filosofia nessa conscientização do real. Uma resposta tem como ponto de partida a necessidade de se aguçar e radicalizar a compreensão do que é o real hoje. Pertence a essa tarefa a destruição das ilusões românticas de um tempo áureo da origem e o reconhecimento de que já não dispomos de uma cidadela segura no mundo, entendido em sentido cristão. Podemos então deduzir que Deus se escondeu de nós, deixando-nos viver no abismo divino (Martin Buber) ou também que a [173]
questão do "ser" caiu em total esquecimento, à medida que nossa tradição metafísica se consuma no domínio da ciência (Martin Heidegger). Desse modo, o pensamento filosófico compreender-se-ia como uma espécie de escatologia secular, servindo de base para uma esperança de virada e conversão que, embora não possa dizer o que espera, impõe-se por sustentar a necessidade de uma virada ao antecipar as conseqüências extremas da atualidade. Essa radicalidade que postula a consciência extrema do que é o real tem o mérito de não se reduzir à crítica cultural, cuja insinceridade consiste em desfrutar do que nega, impedindo desse modo a consciência da

14. Cf. Meu trabalho "Die Idee der Toleranz", em: *Ges. Werker*, vol. 4.

verdadeira realidade. Mas será que esse radicalismo vê corretamente o que é o real, se em tudo só consegue ver o nada?

Existe ainda uma outra resposta à pergunta pela contribuição da filosofia à tomada de consciência. Essa outra resposta parece-me inteiramente de acordo com nossa necessidade de saber e de levar à prática tudo que podemos saber. E se o sonho tecnológico alimentado pela nossa atualidade fosse realmente um sonho? Afinal, a sucessão cada vez mais rápida das mudanças e transformações que preenche nosso mundo comporta realmente algo de fantasmagórico e irreal, quando comparada com as realidades constantes de nossa vida. A conscientização do real poderia trazer à consciência justamente o fato de que, quando tudo parece transformar-se tão radicalmente, as coisas de fato pouco se modificam. Isso não significa que estejamos defendendo a manutenção do *status quo* de uma ordem (ou desordem). Trata-se antes de uma retificação de nossa consciência que deveria reaprender a perceber por trás do que se modifica e do que podemos e devemos transformar o inalterável e o real. Creio que tanto o conservador quanto o revolucionário necessitam igualmente da retificação de sua consciência. As realidades imutáveis e estáveis - nascimento e morte, juventude e velhice, pátria e estrangeiro, vínculo e liberdade - exigem ser acatadas por parte de todos. Essas definem o espaço de jogo dentro do qual os homens podem planejar e estabelecer os limites de suas possibilidades. Por mais que avance a ciência, as regiões e os reinos do mundo, as revoluções do poder e do pensamento, todo planejamento e organização de nossa vida nesse planeta e fora dele não poderão ultrapassar uma medida imposta a todos mesmo que, provavelmente, desconhecida por todos.

[174] 13. Semântica e hermenêutica (1968)

Não é um acaso que dentre as correntes de investigação da filosofia de hoje a semântica e a hermenêutica tenham alcançado uma atualidade especial. Ambas partem da configuração da expressão de nosso pensamento pela linguagem. Não negligenciam a forma primária em que se dá toda experiência espiritual. Ocu-

pando-se com o fenômeno de linguagem, ambas possuem um ponto de vista verdadeiramente universal. Pois o que há no fenômeno de linguagem que não seja signo e que não seja um momento do processo de entendimento?

A semântica parece descrever o campo dos dados de linguagem (*Gegebenheitsfeld*), observando-o desde fora, de tal modo que é possível desenvolver uma classificação dos modos de comportamento no trato com esses signos. Devemos essa classificação ao investigador americano Charles Morris. Por outro lado, a hermenêutica ocupa-se com o aspecto interno no uso do universo semântico, ou melhor, com o processo interno da fala, que visto de fora, apresenta-se como a utilização de um universo de signos. A seu modo, ambas tematizam a totalidade do acesso ao mundo representado pela linguagem e o fazem investigando para além do pluralismo de linguagem vigente.

Creio que o mérito da análise semântica tenha sido o de ter trazido à consciência a estrutura total da linguagem e de ter relacionado a essa estrutura os falsos ideais da unicidade dos signos ou símbolos e da formalização lógica da expressão de linguagem. O grande valor da análise semântica das estruturas da linguagem não consiste apenas em dissolver a aparência de igualdade produzida pelo signo verbal isolado, trazendo à consciência seus sinônimos. Na verdade, a análise semântica dissolve essa aparência mostrando algo ainda mais significativo, a saber, que, em sua singularidade, a palavra-expressão é uma estrutura intransferível e insubstituível. Considero essa segunda contribuição mais significativa porque refere-se a algo que está aquém de toda sinonímia. Na perspectiva da simples designação ou nomeação, a maioria das expressões empregadas para o mesmo pensamento ou das palavras usadas para exprimir a mesma coisa pode admitir distinção, articulação e [175] diferenciação. Todavia, quanto menos os signos verbais singulares forem isolados, tanto mais se individualiza o significado da expressão. O conceito de sinonímia dilui-se cada vez mais. Por fim, resta um ideal semântico, que dentro de um contexto determinado só reconhece ainda uma única expressão e nenhuma outra como a correta, como a palavra acertada. O ápice dessa tendência poderia ser o uso poético da palavra; dentro dele parece intensificar-se essa in-

dividualização, que partindo do uso verbal épico e passando pelo dramático chega à configuração lírica poética do poema. Isso se mostra no fato de o poema lírico ser amplamente intraduzível.

O exemplo de um poema pode esclarecer o que produz o aspecto semântico. Há um verso de Immermann que diz: "Die Zähre rinnt" ("As lágrimas escorrem"). Todo mundo que ouve a palavra "Zähre" surpreende-se com o uso de uma palavra tão arcaica no lugar da palavra "Träne". Mas, considerando o contexto poético, e tratando-se de um verdadeiro poema, como é o caso aqui, acaba-se concordando com a escolha do poeta. A palavra "Zähre" privilegia um outro sentido, ligeiramente alterado, frente ao pranto cotidiano. Pode-se até duvidar. Haverá mesmo uma diferença de sentido? Não terá apenas significado estético, isto é, a diferença não é apenas uma valoração emocional ou eufônica? Não há dúvida de que a palavra "Zähre" soa diferente de "Träne". Mas, no que se refere ao sentido, elas não poderiam ser substituídas uma pela outra?

Precisamos examinar cuidadosamente essa objeção. É sem dúvida difícil encontrar uma definição melhor para o sentido, o significado ou o *meaning* de uma expressão do que a sua possibilidade de substituição. Quando uma expressão toma o lugar de outra, sem alterar o sentido do todo, ela possui o mesmo sentido da que substitui. Deve-se questionar, no entanto, até que ponto essa teoria da substituição pode valer para o sentido do discurso, para a unidade autêntica do fenômeno da linguagem. É evidente que se trata da unidade do discurso e não da expressão singular, como tal substituível. Nas possibilidades da análise semântica está precisamente a superação de uma teoria do significado das palavras isoladas. Sob esse aspecto mais amplo, devemos restringir a validez da teoria da substituição que deve definir o significado das palavras. A estrutura de uma configuração de linguagem não pode ser descrita sem mais a partir da correspondência ou possibilidade de substituição de expressões singulares. De fato, existem locuções equivalentes. Essas relações de equivalência não são, contudo, subordinações
[176] imutáveis. Elas nascem e morrem assim como o espírito de uma época se reflete de um decênio para outro também na mudança semântica. É só observarmos o crescimento de expressões do inglês na vida social de nossos dias. A análise semântica pode, portanto,

também entrever as diferenças dos tempos e o curso da história e, sobretudo, tornar compreensível a inserção de uma totalidade estrutural numa nova estrutura total. A sua precisão descritiva evidencia a incoerência que resulta quando se assume em novos contextos o âmbito significativo de uma palavra. Essa discrepância indica que aqui se reconheceu algo realmente novo.

Isso vale também e sobretudo para a lógica da metáfora. De há muito, a metáfora dá a impressão de uma transferência, isto é, a metáfora opera como que se nos remetendo para o âmbito de sentido originário, do qual foi extraída e transferida para um novo âmbito de aplicação, quando ainda temos consciência desse contexto. É só quando a palavra já se enraizou em seu uso metafórico, perdendo seu caráter de recepção e transferência, que começa a desenvolver, no novo contexto, seu significado "próprio". Nesse sentido, não passa de mera convenção gramático-escolar conhecermos o significado próprio de certas expressões apenas quando empregadas em sua função original, por exemplo a palavra "flor" quando usada em sua função própria no mundo vegetal, e considerar o uso dessa palavra com relação a todo ser vivo a unidades vitais mais elevadas como a sociedade ou a cultura como uso impróprio ou figurado. A construção de um vocabulário e de suas regras de aplicação representa apenas o esboço daquilo que forma a estrutura da linguagem, pelo constante aumento de expressões em novos âmbitos de aplicação.

Isso impõe um certo limite à semântica. Claro que, a partir da idéia de uma análise total da estrutura semântica fundamental da linguagem, podemos considerar todas as línguas dadas como formas de manifestação da linguagem como tal. A constante tendência de individualização inerente ao dizer se acha, porém, em tensão com a tendência de convencionalidade também inerente a todo dizer. O que constitui a vida da linguagem é o fato de jamais podermos nos afastar completamente das convenções de linguagem. Aquele que fala uma língua particular, que ninguém entende, simplesmente não fala. Por outro lado, quem só fala uma língua inteiramente assolada pela convencionalidade, tanto na escolha dos vocábulos quanto na sintaxe e no estilo, perde o poder de interpela-

ção e de evocação, apenas alcançável pela individualização do acervo e dos recursos da linguagem.

Um bom exemplo desse processo é a tensão de há muito existente entre terminologia e linguagem viva. O fato de as expressões técnicas serem tão pouco manejáveis é um fenômeno muito conhe-
[177] cido não apenas por parte dos pesquisadores mas igualmente por parte de todo leigo sedento de compreender esses termos. É como se esses termos possuíssem uma redoma protetora que impede sua integração na verdadeira vida da linguagem. E, no entanto, o que acontece essencialmente com essas expressões técnicas é que a sua força de esclarecimento, reduzida pela univocidade, se vê enriquecida quando inseridas na comunicação viva da vida da linguagem mediante a força comunicativa do dizer, mesmo vago e polissêmico. A ciência pode opor-se a esse obscurecimento de seus próprios conceitos. Todavia, a "pureza" metodológica só se deixa alcançar em âmbitos particulares. Essa vem sempre precedida pelo contexto da orientação no mundo, implícito na relação de mundo que se dá eminentemente na linguagem. Basta pensar, por exemplo, no conceito físico de força e nos tons de significação que ressoam na palavra viva "força", e que fazem com que o leigo se interesse pelos conhecimentos da ciência. Já tive oportunidade de mostrar como o trabalho científico de Newton integrou-se na consciência geral através de Oetinger e Herder. O conceito de força foi compreendido a partir da experiência viva de força. E é justamente assim que a palavra conceitual planta raízes numa língua e individualiza-se a ponto de tornar-se intraduzível. Quem saberia reproduzir em outra língua a frase de Goethe: *"Im Anfag war die Kraft"* ("No princípio era a força"), sem hesitar com o próprio Goethe: "Algo já me adverte de que aqui não posso permanecer"?

Se prestarmos bem atenção à tendência de individualização, inerente à linguagem viva em sentido próprio, reconheceremos a perfeição dessa tendência na figura poética. E se isso estiver correto, então é preciso questionar se a teoria da substituição realmente convém ao conceito de sentido da expressão de linguagem. A intradutibilidade, caracterizada em última instância pela poesia lírica, uma vez que aí uma língua não se deixa traduzir para outra sem perder sua força de expressão poética, faz fracassar a idéia de subs-

tituição, de introdução de uma expressão em lugar de outra. Isso parece ser independente do fenômeno específico de geral independentemente do fenômeno especial de uma linguagem poética altamente individualizada e de importância universal. Parece-me que a possibilidade de substituição se opõe ao momento individualizante inerente ao ato de linguagem. Mesmo quando, no dizer, substituímos uma expressão por outra ou a justapomos a outra, seja por abundância retórica ou para ajustar a expressão, quando o orador não a encontra de imediato, o sentido do discurso se constrói no processo das expressões sucessivas, jamais saindo do acontecimento único dessa fluência. Deixamos esse acontecimento único quando introduzimos no lugar de uma palavra usual uma outra de sentido idêntico. Esse é o ponto onde a semântica supera a si mesma, [178]
passando a ser outra coisa. A semântica é uma teoria de signos, sobretudo de signos de linguagem. Signos são, porém, meios. Os signos são usados aleatoriamente e deixados de lado como qualquer outro meio empregado na atividade humana. A expressão "ele domina os meios" significa: "ele emprega-os corretamente com vistas a um fim". Também dizemos que devemos dominar uma língua, se quisermos nos comunicar nessa língua. Mas o verdadeiro falar é mais que a escolha dos meios para alcançar determinados objetivos de comunicação. A língua que dominamos é onde vivemos, isto é, onde o que queremos comunicar só pode ser "conhecido" na forma da linguagem. O fato de "escolhermos" as palavras é uma ilusão ou um efeito da linguagem criado quando o dizer sofre uma inibição. O dizer "livre" flui na entrega abnegada à questão evocada através da linguagem. Isso também vale para a compreensão de discursos fixados em textos escritos, pois também os textos, quando compreendidos, são reinseridos no movimento de significação do discurso.

Assim, por detrás do campo de investigação que analisa a constituição de linguagem de um texto como um todo e que destaca sua estrutura semântica surge uma outra direção de questionamento e investigação: a hermenêutica. A hermenêutica toma por fundamento o fato de que a linguagem nos remete tanto para além dela mesma como para além da expressividade que ela apresenta. Não se esgota no que diz, ou seja, no que nela vem à fala. A dimensão

hermenêutica aqui entreaberta significa certamente uma limitação do caráter objetivador do que pensamos e comunicamos. A expressão de linguagem não é simplesmente imprecisa, algo que precisa ser melhorado, mas justamente o que, realizando suas possibilidades, permanece sempre e necessariamente aquém do que evoca e comunica. Isso porque o dizer implica sempre um sentido implícito que só exerce sua função de sentido permanecendo como pano de fundo. Trata-se de um sentido que quando expresso perde sua função. Para esclarecer isso, quero distinguir duas formas em que o dizer movimenta-se para trás de si mesmo: o que no dizer permanece não-dito, tornando-se, porém, presente como não-dito no dizer, e além disso o que no dizer se encobre.

Vamos analisar primeiramente o que, apesar de sua indizibilidade, é dito. Aqui emerge o imenso âmbito daquilo que em todo discurso é ocasional e ajuda a constituir o sentido do discurso. Ocasionalidade significa a dependência da ocasião, da circunstância e situação, em que se usa a expressão. A análise hermenêutica pode demonstrar que essa dependência da ocasião não é ela mesma ocasional, mesmo nas expressões ditas ocasionais, como por
[179] exemplo "aqui" ou "isto". Em sua peculiaridade semântica, essas expressões não possuem evidentemente nenhum conteúdo fixo, assinalável, sendo usadas como formas vazias passíveis de serem por conteúdos variáveis. A análise hermenêutica, porém, pode demonstrar que essa ocasião constitui a própria essência do dizer. Pois em sua estrutura de linguagem e em sua lógica, nenhum enunciado possui apenas um sentido unívoco, mas sim um sentido motivado. O que lhe dá sentido é uma pergunta a ele subjacente. A função hermenêutica da pergunta repercute no sentido do enunciado, o de ser uma resposta. Não me refiro aqui à hermenêutica da pergunta que ainda está para ser estudada. Há muitos tipos de perguntas e todos sabemos que a pergunta não precisa ter características sintáticas para mostrar plenamente seu sentido interrogativo. Refiro-me ao tom interrogativo que pode conferir um caráter interrogativo a uma frase formulada sintaticamente como um enunciado afirmativo. Um bom exemplo é a inversão desse fato, ou seja, quando uma frase que tem caráter de pergunta mostra seu caráter de enunciado. Chamamos esse fato de pergunta retórica. A chamada pergunta retórica é pergunta apenas na forma, sendo na realidade uma afirmação. Analisando como o caráter interrogativo torna-se afirmativo e confirmativo, mostra-se que a pergunta retórica é afirmativa por já pressupor a resposta. Pela pergunta, ela já antecipa a resposta comum.

A configuração mais formal em que o dito se mostra no não-dito é pois a referência à pergunta. Deve-se perguntar se essa forma de implicação abrange todas as outras, se existem outras formas de implicação. Será que vale, por exemplo, também para todo o âmbito de enunciados, que em sentido estrito não são enunciados porque sua intenção própria e fundamental não é a informação e nem a comunicação de um certo estado de coisas, os enunciados portanto que possuem um outro sentido funcional? Refiro-me a fenômenos da linguagem como a maldição ou a bênção, o anúncio redentor de uma tradição religiosa, uma ordem ou um lamento. São todos modos de falar que revelam seu sentido próprio no fato de não poderem ser repetidos, no fato de que a sua assinatura, isto é, sua transformação num enunciado informativo, do tipo: "Digo que te amaldiçoo", não apenas modifica totalmente o sentido do enunciado, no caso, a maldição, como a destrói inteiramente. A pergunta é a seguinte: Será que também nesse caso a frase é uma resposta a uma pergunta motivada? Será compreensível apenas desse modo? Certamente que o sentido de todas essas formas de enunciado, da maldição à bênção, só pode ser preenchido quando recebe de um contexto de ação sua determinação de sentido. Uma vez que a circunstância do seu dito pede para ser elaborada na [180] compreensão, não é possível negar que também essas formas de enunciado possuem o caráter de ocasionalidade.

Um novo âmbito de questões surge quando se trata de um texto no sentido eminente de "literatura". É que o "sentido" desse tipo de texto não é motivado pela ocasião. Esse tipo de texto reivindica, ao contrário, poder falar "sempre", isto é, ser "sempre" resposta, ou seja, suscitar inevitavelmente a pergunta à qual o texto responde. Justamente esses textos são os objetos preferidos da hermenêutica tradicional, entendida como crítica teológica, jurídica e literária, pois esses textos propõem a tarefa de despertar o sentido fossilizado da própria letra.

Mas, nas condições hermenêuticas de nosso comportamento na linguagem, impõe-se outra forma de reflexão hermenêutica ainda mais profunda, que não se refere apenas ao não-dito, mas ao que o dizer encobre. O fato de o dizer poder encobrir, em seu próprio desempenho, é notório no caso específico da mentira. O intrincado tecido das relações inter-humanas onde se dá a mentira, desde a fórmula de cortesia oriental até a nítida quebra da confiança entre duas pessoas, não possui um caráter primariamente semântico. Quem mente sob pressão, faz isso sem hesitar e sem deixar transparecer sua mentira. Nesse caso, aquele que mente encobre o próprio encobrimento de sua fala. Mas esse caráter próprio da mentira só adquire realidade de linguagem quando o objetivo é apenas pela linguagem evocar a realidade, isto é, na obra de arte da linguagem. No seio da totalidade de um conjunto de enunciados poéticos, no âmbito da linguagem, o modo de encobrimento que chamamos de mentira possui suas estruturas semânticas próprias. A lingüística moderna fala de sinais da mentira, pelos quais o enunciado de um texto é conhecido como um enunciado destinado ao encobrimento. A mentira não é simplesmente a afirmação de algo falso. Trata-se de um falar encobridor consciente do que faz. E por isso, no contexto poético, a tarefa de exposição da linguagem é revelar a mentira, ou melhor, compreender o caráter mentiroso da mentira como ele se dá na real intenção daquele de quem fala.

No sentido de erro, porém, o encobrimento é de natureza bem diferente. Aqui tanto o comportamento na linguagem no caso da afirmação correta como o comportamento na linguagem no caso da afirmação errônea não se distinguem. O erro não é um fenômeno semântico e nem hermenêutico, embora ambos estejam em jogo. Os enunciados errôneos são expressões "corretas" de opiniões errôneas, mas enquanto fenômenos expressivos e de linguagem não são propriamente corretos frente à expressão das opiniões corretas. É certo que a mentira é um fenômeno de linguagem bem característico, mas de maneira geral é um caso irrelevante de encobrimento. Não apenas porque a mentira tem pernas curtas,
[181] mas porque está inserida num comportamento na linguagem que nela se confirma à medida que pressupõe no dizer o valor comunicativo da verdade, que se restabelece quando a mentira é revelada

ou colocada a descoberto. Aquele que é levado a mentir reconhece a mentira como tal. Só quando a mentira não se reconhece como encobrimento é que adquire um novo caráter, determinando a relação global com o mundo. Conhecemos esse fenômeno como mendacidade, no qual perdeu-se o sentido para o verdadeiro e para a verdade. Essa mendacidade não se reconhece a si própria e assegura-se de seu desmascaramento através do próprio discurso. Ela se consolida estendendo o véu do discurso sobre si. Aqui aparece o poder do discurso, mesmo que ainda na mera apresentação de um veredicto social, em seu desenvolvimento total e oniabrangente. A mendacidade torna-se exemplar para a auto-alienação que a consciência da linguagem pode sofrer e que reclama uma dissolução mediante o esforço da reflexão hermenêutica. Para o interlocutor que toma conhecimento, a mendacidade significa que o outro está excluído da comunicação porque não é coerente consigo próprio.

Com efeito, a hermenêutica se impõe onde não há entendimento com os demais e consigo próprio. Existem duas importantes formas de encobrimento pela fala, às quais a reflexão hermenêutica deve dedicar-se acima de tudo. Elas estão ligadas àquele encobrimento pela fala que determina a totalidade do comportamento com relação ao mundo. É o que pretendo abordar agora. Uma dessas formas é o tácito e silencioso emprego de preconceitos. Constitui uma estrutura fundamental de nosso dizer tanto o fato de sermos orientados por preconceitos quanto o fato desses permanecerem de tal modo encobertos que somente mediante uma ruptura do que subjaz à orientação intencional do discurso é que podem se tornar conscientes. De modo geral, essa ruptura gera uma nova experiência, que torna o preconceito insustentável. Mas os preconceitos básicos são mais poderosos. Asseguram-se, ou bem por reivindicar para si uma certeza evidente ou por se mostrarem relativamente isentos de preconceitos, confirmando assim sua validade. Conhecemos essa configuração de linguagem, em que os preconceitos se consolidam, como a repetição obstinada inerente a todo dogmatismo. Mas também a conhecemos na ciência, quando por exemplo, em nome do conhecimento sem preconceitos e de sua objetividade, transfere-se sem nenhuma modificação o método de uma ciência experimental, como a física, para outros âmbitos, como, por exem-

[182] plo, o conhecimento da sociedade. E ainda mais, quando a ciência é aclamada como a mais elevada instância nos processos de decisão social, como ocorre cada vez mais em nossos dias. Em casos assim, só a reflexão hermenêutica pode demonstrar que os verdadeiros interesses ligados ao conhecimento permanecem desconhecidos. Conhecemos essa reflexão hermenêutica como crítica da ideologia, uma crítica que coloca essa ideologia sob suspeita, isto é, que revela a suposta objetividade como expressão da estabilidade das relações de poder social. A pretensão da crítica ideológica é conscientizar e dissolver os preconceitos sociais reinantes com ajuda da reflexão histórica e social. Sua intenção é desfazer o encobrimento que rege a influência incontrolada desses preconceitos. Trata-se de uma tarefa extremamente difícil, uma vez que colocar sob suspeita o óbvio provoca sempre a resistência de todas as evidências práticas. Mas é justamente aqui que se encontra a função da teoria hermenêutica, a saber, inaugurar uma disposição geral capaz de bloquear a disposição especial de hábitos e preconceitos arraigados. A crítica da ideologia constitui uma forma especial de reflexão hermenêutica que busca desfazer criticamente certo tipo de preconceitos.

Mas a reflexão hermenêutica tem alcance universal. Contrariamente à ciência, ela deve lutar por seu reconhecimento, mesmo quando está em questão não um problema específico de crítica social da ideologia mas o problema de um auto-esclarecimento da metodologia científica. A ciência repousa na particularidade do que ela estabelece, mediante seus métodos objetivantes, como seu objeto. No sentido de ciência metodológica moderna, define-se por uma renúncia de princípio que descarta tudo que se furta à metodologia de seus próprios procedimentos. Justamente por isso comprova sua competência ilimitada, não podendo jamais ser negada em sua legitimidade. Nesses termos, a ciência dá a impressão de um conhecimento total, por trás do qual escondem-se preconceitos ou interesses sociais. Basta lembrar por exemplo o papel dos especialistas na sociedade atual, o modo como a economia e a política, a guerra e o direito se definem com maior força pela voz dos especialistas do que pelas associações políticas, essas que representam a vontade da sociedade.

Mas a crítica hermenêutica só adquire sua verdadeira eficácia quando produz auto-reflexão, ou seja, quando consegue refletir sobre seu próprio esforço crítico, sobre as suas próprias condições e dependências. Uma reflexão hermenêutica capaz de realizar essa auto-reflexão parece-me estar muito próxima de um verdadeiro ideal de conhecimento, porque torna consciente a ilusão da própria reflexão. Uma consciência crítica, que demonstra por toda parte a existência de preconceitos e dependências, mas que se considera ela mesma absoluta, isto é, independente e livre de preconceitos, permanece necessariamente presa a ilusões. Pois é motivada justamente pelo que ela critica. Está de forma irrecusável dependente do que pretende dissolver. A pretensão de uma ausência total de [183] preconceitos é uma ingenuidade, seja na forma delirante de um iluminismo absoluto, seja como o delírio de um empirismo livre de todos os preconceitos da tradição metafísica, ou ainda como o delírio de uma superação da ciência pela crítica ideológica. Em todo caso, ao refletir sobre si própria, a consciência hermenêutica iluminista parece-me fazer valer uma verdade superior. Sua verdade é a verdade da tradução. A sua superioridade consiste em apropriar-se do estranho, não simplesmente dissolvendo-o criticamente ou reproduzindo-o acriticamente, mas conferindo-lhe nova validade a partir do momento em que o interpreta no horizonte de seus próprios conceitos. A tradução permite que o estranho e o próprio se conjuguem numa nova configuração, à medida que respeita o ponto de verdade do outro frente a si própria. Nessa forma de prática reflexiva, o que se dá como formulado na linguagem se vê de certo modo superado, ou seja, retirado de sua própria estrutura de mundo própria da linguagem. Mas essa nova realidade, e não nossa própria opinião sobre ela, insere-se numa nova interpretação de mundo feita na linguagem. Nesse processo de constante avanço do pensamento, em que se respeita o outro em relação a si mesmo, demonstra-se o poder da razão. A razão sabe que o conhecimento humano é e permanece limitado, mesmo quando sabe de seus limites. A reflexão hermenêutica exerce assim uma autocrítica da consciência pensante que retraduz todas as suas abstrações, inclusive os conhecimentos das ciências, para o conjunto da experiência humana de mundo. A filosofia que, expressamente ou não, deve ser sempre uma crítica do pensamento tradicional, é esse exercício hermenêu-

tico que incorpora as totalidades estruturais, elaboradas pela análise semântica, no *continuum* da tradução e da conceituação, onde existimos e desaparecemos.

[184] 14. Linguagem e compreensão (1970)

Nos últimos anos, o problema da compreensão foi adquirindo cada vez mais atualidade. Isso ocorre sem dúvida em conexão com a intensificação da situação política e social do mundo e do agravamento das tensões que perpassam a atualidade. Por toda parte constata-se que as tentativas de entendimento entre as áreas, as nações, os blocos, as gerações, fracassam porque parece faltar uma linguagem comum e os conceitos básicos utilizados parecem atuar como motes incitadores que reforçam as contradições e aprofundam as tensões que se deveriam suprimir. Basta lembrar o que ocorre com palavras como "democracia" ou "liberdade".

Não precisamos, pois, demonstrar a tese de que todo entendimento é um problema de linguagem e de que o sucesso ou fracasso no entendimento só se obtém no elemento da condição de linguagem. Todos os fenômenos do entendimento, da compreensão e da incompreensão, que formam o objeto da assim chamada hermenêutica, representam um fenômeno de linguagem. Mas a tese que pretendo discutir dá um passo ainda mais radical. A tese afirma que não apenas o processo do entendimento entre os seres humanos, mas também o próprio processo da compreensão representa um acontecimento de linguagem mesmo quando se volta para algum aspecto fora do âmbito da linguagem ou escuta a voz apagada da letra escrita. Trata-se de um acontecimento de linguagem semelhante àquele diálogo interno da alma consigo mesma, que para Platão caracterizava a essência do pensamento.

A afirmação de que toda compreensão é linguagem não deixa de ser provocativa. Basta olhar ao nosso redor, observar nossas próprias experiências para se constatar de imediato uma infinidade de exemplos que nos parecem dizer o contrário. O que então se mostra como o modo de compreender mais elevado e mais íntimo é

justamente a compreensão tácita e silenciosa. Quem se esforça para auscultar a linguagem esbarra logo em fenômenos como o "acordo tácito" ou o "adivinhar o pensamento". Há que se perguntar se esses fenômenos não são, em certo sentido, modos de estrutura de linguagem. Ainda espero demonstrar por que uma afirmação desse gênero faz sentido.

Mas o que dizer de outros fenômenos apontados pela própria linguagem como, por exemplo, "o assombro que nos deixa estupefatos" ou "a admiração que nos deixa mudos"? Podemos dizer que são fenômenos que nos deixam sem fala. Diante deles a linguagem nos falta porque brilham com tamanha grandeza diante de nossos olhos admirados, que não haveria palavras suficientes para apreendê-los. Mas não seria muita ousadia querer afirmar ainda que o ficar sem fala seria uma forma de estrutura de linguagem? Não será uma tal afirmação mais um dogmatismo absurdo de filósofos que sempre de novo insistem e teimam em virar de cabeça para baixo as coisas que estão bem como estão? Mas ficar sem fala não significa querer *tanto* dizer que nem se sabe por onde começar? A *negação* da linguagem testemunha sua *capacidade* de buscar expressão para *tudo*. Ademais, dizer que alguém fica sem fala é propriamente um modo de dizer – e um modo tal que com ele estamos apenas começando a dizer, e não finalizando. [185]

Gostaria de mostrar essa questão tomando o primeiro exemplo citado acima, ou seja, quando falamos de "acordo tácito", uma vez que este costuma ser apresentado como oposição à afirmação de que toda compreensão é linguagem. Qual o valor hermenêutico dessa expressão de linguagem? Hoje discute-se amplamente a questão da compreensão, sobretudo nas ciências que não dispõem de métodos exatos de verificação. A questão da compreensão assim discutida consiste na simples evidência interna da compreensão, que aparece inesperadamente quando, por exemplo, compreende-se repentinamente o contexto de uma frase, ou o enunciado de alguém, pronunciado em determinada situação. A questão refere-se, pois, ao momento em que fica claro e evidente com que razão o outro diz o que diz, ou se o diz sem ter razão. Essas experiências de compreensão sempre pressupõem dificuldades na compreensão, a perturbação do consenso. Assim, todo esforço de querer com-

preender começa quando nos deparamos com algo estranho, provocante e desorientador.

Os gregos tinham uma bela palavra para expressar o que paralisa nossa compreensão. Diziam *atopon*, que significa o não-lugar, aquilo que não se encaixa no esquematismo de nossa expectativa de compreensão e que por isso nos deixa desconcertados, estupefatos. A famosa teoria platônica, segundo a qual o filosofar começa com a admiração, refere-se a esse ficar desconcertado, a esse não poder avançar com as expectativas pré-esquematizadas de nossa orientação no mundo. É essa perplexidade que nos provoca a pensar. Aristóteles descreveu esse começo espetacularmente quando disse que o que esperamos depende do grau de conhecimento que temos de um contexto. O exemplo de Aristóteles é o seguinte: ao descobrir que a raiz de dois é irracional, portanto, que a relação entre a diagonal e o comprimento dos lados de um quadrado não pode ser expressa racionalmente, percebemos que não se é mate-
[186] mático. Um matemático haveria de admirar-se se alguém afirmasse que essa relação é racional. Como essa perplexidade é relativa, como está referida ao saber e à penetração mais profunda nas coisas! É claro que esse desconcerto e admiração, esse não poder mais avançar, visa sempre um avanço, um conhecimento mais profundo.

Afirmo, por isso, que devemos desvincular conscientemente o fenômeno da compreensão da prioridade concedida aos distúrbios na compreensão, se quisermos descobrir realmente qual o seu lugar no todo de nossa realidade humana e social. Na verdade, são relativamente raros os obstáculos no entendimento e na compreensão, que imponham a tarefa de um querer compreender deliberado com vistas a superar o mal-entendido. Em outras palavras, o exemplo do "acordo tácito", longe de ser uma objeção à estrutura de linguagem inerente à compreensão, assegura, antes, a sua amplitude e universalidade. Trata-se de uma verdade fundamental, que no meu entender deve recuperar seu valor, sobretudo após tantos séculos em que o conceito moderno científico tem predominado de forma absoluta em nossos esforços de autocompreensão.

A ciência moderna surge no século XVII, tomando por base o pensamento do método e do asseguramento metódico do progresso no conhecimento. Ela alterou radicalmente nosso planeta, ao privilegiar uma forma de acesso ao mundo, que não é a única e nem a mais abrangente que possuímos. Trata-se do acesso que, pelo isolamento metódico e pela interrogação consciente – no experimento –, prepara os âmbitos particulares, tematizados por esse isolamento, para uma nova intervenção de nosso agir. Essa foi a grande contribuição das ciências da natureza e especialmente da mecânica de Galileu no século XVII. Como se sabe, a contribuição espiritual do descobrimento da lei da queda livre dos corpos e do plano inclinado não se obteve pela simples observação. Não havia vácuo. A queda livre foi uma abstração. Todo mundo pode se lembrar da admiração causada ao se observar o experimento feito em sala de aula, quando no vácuo relativo a folha de chumbo e a pena de ave caem na mesma velocidade. O que Galileu fez foi isolar condições que não ocorrem na natureza, quando abstraiu da resistência do meio. Mas é só essa abstração que possibilita a descrição matemática exata dos fatores que dão um resultado no processo da realidade natural, possibilitando assim a intervenção controlada do homem.

A mecânica construída por Galileu é, na realidade, a mãe de nossa civilização moderna. Nela surgiu um modo de conhecimento bem determinado, que provocou a tensão entre nosso conhecimento de mundo não metodológico, o qual abrange toda a extensão de [187]
nossa experiência vital, e a produção cognitiva da ciência. A grande contribuição filosófica de Kant foi ter encontrado uma solução conceitual convincente para essa problemática tensão moderna. Pois a filosofia do século XVII e XVIII havia se consumido inutilmente na tarefa de conciliar o grande saber universal da tradição metafísica com a nova ciência – um intento que não conseguiu alcançar um verdadeiro equilíbrio entre a ciência racional, baseada em conceitos, e a ciência experimental. Kant encontrou a solução. É verdade que sua limitação crítica da razão – assumindo a crítica inglesa à metafísica – e a restrição de seu conhecimento conceitual ao dado na experiência significaram a destruição da metafísica como ciência dogmática da razão. Mas o "esmagador universal", como chamavam os contemporâneos ao meigo professor de Königsberg, foi também o grande fundador da filosofia moral sobre o

princípio radical da autonomia da razão prática. Ao reconhecer a liberdade como um fato singular da razão, isto é, ao mostrar que sem o postulado da liberdade não se podem pensar nem a razão prática do homem e nem a sua existência ética e social do homem, Kant inaugurou um novo horizonte frente a todas as tendências deterministas procedentes da ciência moderna da natureza. Esse novo horizonte conferiu uma nova legitimidade ao pensamento mediante o conceito de liberdade. Na verdade, o impulso filosófico-moral de Kant, sobretudo na mediação feita por Fichte, serve de base para os grandes pioneiros da "cosmovisão histórica", como Wilhelm von Humboldt, Ranke e sobretudo Droysen. Também Hegel e todos que foram influenciados por Kant, positiva ou negativamente, são marcados do princípio ao fim pelo conceito de liberdade. Conservam assim uma abertura para a grandeza e a totalidade da filosofia, frente ao mero metodologismo da ciência histórica.

Foi justamente esse nexo entre a nova ciência e o ideal de método que ela comporta que tornou irreconhecível, por assim dizer, o fenômeno da compreensão. Assim como a natureza significa, de imediato, algo estranho e impenetrável para o pesquisador da natureza, que pelo cálculo e coerção, ele obriga a falar na tortura através do experimento, também as ciências que fazem uso da compreensão passaram a moldar-se cada vez mais a esse gênero de conceito de método. Dessa maneira, a compreensão foi preferencial e primordialmente concebida como eliminação de mal-entendidos, como superação da estranheza entre um eu e um tu. Mas será o tu por definição tão estranho como o objeto de investigação empírica da natureza? Deve-se reconhecer que o entendimento é mais origi-
[188] nário que o mal-entendido, de tal modo que a compreensão retorna sempre de novo para o entendimento restabelecido. É isso que a meu ver legitima plenamente a universalidade da compreensão.

Mas por que será que o fenômeno da compreensão tem caráter de linguagem? Por que o "entendimento tácito", que se estabelece sempre e de novo como uma orientação comum no mundo, significaria estrutura de linguagem? Esse tipo de pergunta já traz implícita a resposta. É a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo. Conversa não é primariamente controvérsia. Parece-me característico da modernidade apreciar em demasia

a identificação entre conversa e controvérsia. Conversar também não é mutuamente desentender-se ou passar ao largo do outro. Constrói-se, ao contrário, um aspecto comum do que é falado. A verdadeira realidade da comunicação humana é o fato de o diálogo não ser nem a contraposição de um contra a opinião do outro e nem o aditamento ou soma de uma opinião à outra. O diálogo transforma a ambos. O êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem. Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua opinião, mas uma interpretação comum do mundo. Tudo que é justo e se considera como justiça exige, por sua natureza, essa comunhão que se instala na compreensão recíproca das pessoas. Na verdade, a opinião comum constrói-se sempre na mutualidade da conversa e é somente depois que recai no silêncio do consenso e do evidente. Por esse motivo, parece-me justificado afirmar que todas as formas extraverbais de compreensão apontam para a compreensão que se difunde no falar e na mutualidade da conversa.

Partir dessa idéia nada mais significa do que admitir em toda compreensão uma potencial relação de linguagem, de tal modo que, onde surge dissenso, é sempre possível – e é esse o orgulho da razão humana – viabilizar o entendimento mútuo pela conversa. Apesar de nem sempre possível, toda vida social baseia-se na pressuposição de que aquilo que se bloqueia pelo aferrar-se às suas próprias opiniões pode ter um alcance mais amplo no diálogo mútuo. É um erro grave, portanto, pensar que a universalidade da compreensão, que constitui meu ponto de partida, implique por exemplo uma atitude fundamentalmente conservadora ou harmonizadora com nosso mundo social. "Compreender" as articulações e ordenamentos de nosso mundo, compreender-nos mutuamente nesse mundo, pressupõe tanto a crítica e a contestação do que se estagnou e tornou-se estranho quanto o reconhecimento e a defesa das ordens estabelecidas.

Isso mostra-se mais uma vez no modo como conversamos e como construímos o entendimento. Podemos acompanhá-lo no [189] passo de uma geração para outra. Quando a história universal ca-

minha a passos largos como nas últimas décadas[15], acabamos testemunhando o surgimento de uma nova linguagem. "Nova linguagem" não significa aqui uma linguagem totalmente nova, embora sem dúvida seja mais do que mera mudança de expressão do mesmo. Junto com novos aspectos e novos objetivos, elabora-se e nasce também um novo dizer. A nova linguagem traz dificuldades para o entendimento, mas no processo comunicativo também possibilita a superação dessas dificuldades. É esse, pelo menos, o objetivo ideal de toda comunicação. Em certas circunstâncias, pode parecer inalcançável. Entre essas circunstâncias especiais encontra-se a ruptura patológica do entendimento entre os seres humanos caracterizado pela neurose. Cabe perguntar se também no conjunto da vida social o processo comunicativo não se presta à divulgação e consolidação de uma "falsa" consciência. É essa pelo menos a tese da crítica da ideologia. Segundo essa crítica, a contraposição de interesses sociais impossibilita, como no caso da doença psíquica, o processo comunicativo em sua prática. E da mesma forma que a terapia reintegra o doente na comunidade consensual da sociedade, também o sentido da crítica da ideologia consiste em corrigir a falsa consciência e restabelecer um entendimento correto. Alguns casos especiais em que o entendimento foi profundamente rompido podem exigir formas próprias de restabelecimento, baseadas num conhecimento explícito da perturbação. Mas justamente assim confirmam a função constitutiva do entendimento como tal.

É evidente que a linguagem conduz a vida de suas tensões no antagonismo entre convenção e insurreição revolucionária. Todos experimentamos a domesticação de nossa linguagem quando chegamos à escola. Ali já não é mais permitido falar o que parecia ser correto em nossa sadia fantasia de linguagem! O mesmo se dá com o ensino do desenho que muitas vezes leva o aluno a perder na escola o gosto pelo desenho e desaprenda a desenhar. Grosso modo, podemos afirmar que a escola é uma instituição de conformismo social. É claro, uma entre outras instituições. Não gostaria de ser mal-compreendido. Não estou acusando ninguém concretamente. Penso, antes, que a sociedade *é* isso, atua assim, sempre normalizando e conformando. Isso não significa que toda educação social represente apenas um processo repressivo e que a educação na linguagem não passe de mero instrumento dessa repressão. A linguagem vive, apesar de todo conformismo. Das modificações que ocorrem em nossa vida e em nossa experiência, surgem novas concatenações de linguagem e novos modos de enunciação. Persiste sempre o antagonismo que faz da linguagem algo comum e que, não obstante, permite o surgimento de sempre novos impulsos para a transformação desse comum. [190]

Cabe então perguntar se essa relação entre o conformismo natural da sociedade e as forças críticas que o desfazem não se modificou qualitativamente numa civilização técnica e altamente industrializada. Sempre houve mudanças imperceptíveis no uso e na vida da linguagem. Modismos e gírias sempre surgem e desaparecem. Observando-se as mudanças ocorridas na linguagem é possível retratar épocas muito críticas, em seu processo de decadência. Foi o que mostrou Tucídides, na famosa narrativa das conseqüências da peste na cidade sitiada de Atenas. Mas nas circunstâncias atuais, é bem possível que se trate de algo qualitativamente novo e diverso, algo que ainda não se deu. Refiro-me ao que se chama de versão oficial. Parece uma realidade criada apenas pela civilização técnica. O que chamamos de versão oficial já não significa mais o regulamento espontâneo do mestre escolar ou dos órgãos de opinião pública, mas um instrumento político conscientemente manejado. Com os recursos de um sistema de comunicação cujo controle é centralizado, é possível sugerir conteúdos e situações, impondo versões oficiais por vias técnicas. Um exemplo de nossa atualidade onde nos deparamos com um movimento de linguagem em transformação foi a denominação da outra metade da Alemanha como DDR[16]. Sabemos que essa denominação foi proibida por décadas pela versão oficial da burocracia e a sugestão de chamá-la de *Mitteldeutschland* possuía uma conotação acentuadamente política que não deve ser esquecida. Nesse caso, devemos deixar de lado todas as questões de conteúdo e considerar apenas o acontecimento como tal. A forma técnica em que hoje se forma a opinião confere à

15. A menção às décadas anteriores deve levar em conta que esse texto foi escrito em 1970.

16. Deutsche Demokratische Republik (República Democrática Alemã, RDA).

versão oficial estabelecida por uma central de controle uma influência que desfigura de forma particular o conformismo natural da sociedade. Um dos problemas da atualidade é harmonizar a política de formação de opinião, submetida a um controle centralizado, com as exigências racionais de co-determinar a vida da sociedade a partir de uma visão livre e de um juízo crítico.

Para solucionar esse problema deve-se ter em mente que a ciência se caracteriza justamente por possibilitar a independência com respeito à formação de opinião pública e à política e por ensinar a formação do juízo a partir de uma visão livre. Em seu âmbito mais próprio, essa pode ser a característica mais apropriada de ciência. Mas será que a ciência tem influência sobre o âmbito público por sua própria força? Por mais que a ciência se empenhe intencionalmente em evitar todas as manipulações, a enorme estima pú-
[191] blica de que goza se lhe contrapõe. Essa estima limita constantemente a liberdade crítica que ela admira no investigador, invocando a autoridade da ciência, quando na verdade se trata de lutas políticas de poder.

Será que existe na realidade uma linguagem científica própria a que devemos escutar? Toda expressão é evidentemente ambígua. Por um lado, desenvolve um recurso de linguagem próprio para a fixação e o entendimento comunicativo no próprio processo de investigação. Por outro, e isso significa algo bem diverso, a ciência utiliza uma linguagem que pretende atingir a consciência pública e superar a legendária incompreensibilidade da ciência. Mas será que os sistemas comunicativos desenvolvidos no interior da investigação científica têm o caráter eminente de uma linguagem própria? Nesse sentido, quando falamos de linguagem da ciência, referimo-nos evidentemente a esses sistemas de comunicação que não derivam da linguagem cotidiana. O melhor exemplo é a matemática e sua função nas ciências da natureza. O que a matemática é em si mesma, isso é seu mistério mais privado. Nem sequer os físicos o sabem. O que ela conhece, qual o seu objeto, quais são suas questões, é algo muito peculiar. Que a matemática se desenvolva em si mesma, que considere a si mesma como razão, permanecendo dentro de si mesma na própria investigação, isso constitui uma das maiores maravilhas da razão humana. Mas, enquanto linguagem, em que se fala sobre

o mundo, a matemática é mais um sistema de símbolos dentro do conjunto de nosso comportamento na linguagem e não uma linguagem própria. Sabe-se que o físico encontra-se sempre numa situação difícil quando, fora de suas equações, procura fazer compreender a outros e a si próprio os cálculos que fez e sofre constantemente a tensão dessa tarefa de integração. Muitas vezes, os grandes físicos tornam-se sumamente poéticos. Tudo que fazem os átomos, como se capturam elétrons e realizam outras operações valorosas e astuciosas, tudo isso representa uma linguagem de contos de fadas, na qual um físico procura tornar compreensível para si mesmo e, dentro de certos limites, também para nós o que ele retrata de modo exato pelas equações.

Mas isso significa que a matemática, com a qual o físico adquire e formula seu conhecimento, não é uma linguagem própria. Pertence ao instrumentário de muitas linguagens com o qual expressa o que quer dizer. Em outras palavras, o dizer filosófico constitui sempre uma intermediação entre a linguagem técnica ou das expressões técnicas – chamada terminologia erudita – e a vida da linguagem que cresce e se transforma nela mesma. Essa tarefa de integração e mediação encontra sua culminação específica no físico, por ser aquele que, dentre os pesquisadores da natureza, é o que [192]
mais fala em termos matemáticos. É especialmente instrutivo justamente por ser o caso extremo do uso de uma simbologia amplamente matemática. Essa estrutura poético-metafórica mostra que, para a física, a matemática representa apenas uma parte não autônoma da linguagem. A linguagem é autônoma onde por exemplo as línguas desenvolvidas nutrem sua realidade como aspectos do mundo das diversas culturas. A questão é porém saber como se dá a relação entre o dizer e o pensar científico e o dizer e pensar extracientífico. Será que a liberdade maleável de nosso dizer cotidiano não passa de um estágio aproximado da linguagem científica? A quem nega isso poderíamos objetar que as línguas naturais ainda hoje em dia parecem indispensáveis. Se nos esforçássemos um pouco mais, acabaríamos compreendendo as equações da física que prescindem do uso de palavras, seríamos até mesmo capazes de calcular nossas ações e nós mesmos mediante equações. Nesse caso, não precisaríamos de nenhuma outra linguagem a não ser a

científica. Na realidade, o objetivo do cálculo lógico moderno é essa linguagem artificial inequívoca. Todo esse ideal é, no entanto, motivo de muita discussão. Para Vico e Herder, ao contrário, é a poesia que representa a linguagem originária do gênero humano. Para ambos a intelectualização dos idiomas modernos está longe de ser a perfeição do ideal de linguagem, não passando de um destino medíocre. A questão que se há de formular é a seguinte: Será correto afirmar que o ideal de perfeição de toda linguagem é a crescente aproximação de uma linguagem científica?

Para discutir essa questão, pretendo estabelecer uma oposição entre dois fenômenos. Um é o *enunciado* e o outro a *palavra*. Antes de tudo cabe analisar esses dois fenômenos. Quando digo "das Wort" (a palavra), não estou pensando um singular cujo plural é "die Wörter" (as palavras), segundo nos ensina o dicionário. Também não me refiro à palavra "das Wort" (a palavra) cujo plural é "die Worte" (as palavras) e que, junto com outras, forma cada vez o contexto de uma frase. Refiro-me antes à palavra que aparece apenas no singular *singularetantum*. É a palavra que toca alguém, que alguém permite que lhe seja dita. É a palavra que "cai bem" num contexto de vida determinado e preciso. É a palavra cuja unidade é conferida justamente pelo caráter comum do contexto de vida. É bom lembrarmos que à base desse *singularetantum*, "a palavra", está o uso da linguagem característico do Novo Testamento. Mesmo sem considerar o significado do começo pela "palavra", sobre o que medita Fausto quando quer traduzir o Evangelho de João, essa palavra, que vigora com força irradiante, não representa para Goethe apenas uma palavra mágica. Trata-se de uma palavra que (sem alusão ao fato da encarnação) remete para além do aspecto compulsório da razão humana, ou seja, para a "sede de existência".

Nessa tentativa de contrapor, assim, "palavra" e "enunciado", torna-se claro também o sentido de enunciado. Costumamos falar
[193] de "enunciados" na constringência da lógica, do cálculo das proposições e da moderna formalização matemática da lógica. Esse modo de expressar-se, que nos parece natural, remonta em última instância a uma das opções mais decisivas de nossa cultura ocidental, isto é, a construção da lógica a partir do enunciado. Aristóteles, o fundador dessa parte da lógica, o magistral analítico desse processo escolástica do pensamento lógico, produziu-a pela formalização de frases enunciativas e de seus nexos conclusivos. Todos conhecem o famoso exemplo do silogismo usado doutrinalmente: Todos os homens são mortais. Pedro é homem, logo Pedro é mortal. Que tipo de abstração se produziu aqui? A abstração pela qual a única coisa que conta aqui é o que foi enunciado. Todas as outras formas de linguagem e todos os outros modos de dizer não são objeto de análise; somente o enunciado. A palavra grega é *apofansis. Logos apofantikos* significa o discurso, a proposição cujo único sentido é realizar o *apofainesthai*, o mostrar-se do que foi dito. É uma proposição teórica no sentido de que ela abstrai de tudo que não diz expressamente. O que constitui o objeto de análise e o fundamento da conclusão lógica é apenas o que ela própria revela pelo seu dizer.

Pergunto agora: Haverá tais frases enunciativas puras, quando e onde? Em todo caso o enunciado não é a única forma existente de discurso. É o que deixa claro Aristóteles no contexto de sua teoria do enunciado, quando se refere à prece e à súplica, à maldição e à ordem. Resta ainda considerar um dos fenômenos intermediários mais enigmáticos que é a pergunta. Em sua essência peculiar, a pergunta implica uma proximidade tão grande do enunciado como nenhum outro fenômeno da linguagem. Mesmo assim não admite nenhuma lógica, no sentido da lógica proposicional. Pode ser que também haja uma lógica da pergunta. Essa poderia implicar que a resposta a uma pergunta desperte sempre novas perguntas. Talvez haja também uma lógica da súplica, onde, por exemplo, a primeira súplica nunca é a última. Mas, se podemos chamar a isso de "lógica" ou se a lógica refere-se apenas ao contexto dos enunciados puros, isso já é uma outra questão. Como se define, então, um enunciado? Será possível separar um enunciado do contexto de sua motivação?

Na metodologia da ciência moderna esse tipo de discussão é um pouco estranho. O que constitui a essência da metodologia científica é que seus enunciados sejam uma espécie de tesouraria de verdades garantidas pelo método. Como toda tesouraria, também a da ciência tem uma provisão para uso discricionário. Na verdade, a essência da ciência moderna é enriquecer constantemente a provisão de conhecimento para o uso discricionário. O decisivo em to-

dos os problemas de responsabilidade social e humana da ciência, que desde Hiroshima tanto pesam sobre nossa consciência, consis-
[194] te em que uma das conseqüências da coerência metodológica da ciência moderna é justamente não ter condições de dominar os fins a que se aplicam seus conhecimentos, como domina suas próprias relações objetivas. Possibilitando a aplicação prática que chamamos de técnica, a abstração metodológica da ciência moderna teve êxito. Também a técnica, como aplicação da ciência, não pode ser controlada. Quando contesto o poder de autolimitar-se da ciência, não quero tornar-me fatalista ou profeta do ocaso. Penso, ao contrário, que não é a ciência como tal, mas em última instância a capacidade humana e política de todos nós que poderá garantir a aplicação razoável de nosso poderio ou ao menos fazer com que evitemos as catástrofes extremas. É claro que assim se está reconhecendo que o isolamento da verdade enunciativa e a lógica construída à base de frases enunciativas como perfeitamente legítimos dentro da ciência moderna... O problema é que devemos pagar um preço alto por tudo isso, e que a natureza da ciência moderna não nos pode poupar esse pagamento. Ou seja, a razão teórica e os recursos da ciência não conseguem impor limites à universalidade do poder de transformação que eles suscitam. Não há dúvidas de que nesse âmbito vigoram proposições enunciativas "puras"; mas isso significa que estão dotadas de um saber capaz de servir a qualquer fim possível.

Eu me pergunto se esse mesmo exemplo, no qual as proposições enunciativas isoladas se apresentam como o fundamento do poder de transformação global da técnica, não demonstra na verdade que os enunciados jamais aparecem totalmente isolados. Não aparece, também aqui, o fato de que todo enunciado tem sempre uma motivação? À base da abstração e da concentração no poder de transformação, que no século XVII culminou nesse grande pensamento metodológico da ciência moderna, encontra-se uma ruptura com as idéias religiosas do universo medieval e uma decisão em favor do conhecimento e da emancipação. Essa motivação sustentadora de um querer saber que é ao mesmo tempo um poder de transformação e que por isso despreza toda limitação ou controle.

Nas grandes culturas da Ásia Oriental, o saber caracteriza-se, antes, pelo controle da aplicação técnica do saber pelas forças vinculantes da razão social, de modo que as possibilidades da capacidade própria permanecem irrealizadas. Que forças nos faltaram a ponto de tornar possível essa situação? Essa é a pergunta que devemos dirigir ao pesquisador das religiões, ao historiador das culturas e em última instância também a esse filósofo que até hoje não foi encontrado, mas que na língua e cultura chinesa se acha inteiramente em casa.

Em todo caso, parece-me que o exemplo extremo da cultura científica e da técnica moderna mostra que o isolamento do enunciado, sua separação de todo e qualquer contexto motivacional, é algo [195]
problemático, quando se considera o todo da ciência. É correto, portanto, afirmar que o que compreendemos por enunciado sempre vem acompanhado de motivações. Há fenômenos que particularmente dizem muitas coisas, como por exemplo o interrogatório ou a declaração de uma testemunha. Por razões da sabedoria própria à jurisprudência ou da necessidade que caracteriza a busca jurídica, a testemunha, pelo menos em determinados casos, se vê colocada frente a perguntas das quais não sabe o porquê. Em certos casos, o valor testemunhal da declaração não pode ser o de querer inocentar ou incriminar o acusado, já que a testemunha se ressente de uma visão de conjunto do que deve ser esclarecido. Quem uma vez já foi testemunha ou vítima de um interrogatório sabe como é terrível ter que responder a perguntas sem saber por que são formuladas. Nesse tipo de declaração de testemunhas, à ficção do enunciado "puro" corresponde a não menos ficcional constatação pura do fato, e é justamente essa ficção de restringir-se ao fato que abre uma chance aos advogados. O exemplo extremo da declaração feita no tribunal ensina-nos portanto que falamos sempre movidos por uma motivação, ou sejam, o que fazemos não é declarar mas responder. Responder a uma pergunta significa, porém, realizar o sentido da pergunta e com isso a base de sua motivação. Sabe-se que não há nada mais difícil do que ter que responder às chamadas "perguntas imbecis", isto é, perguntas colocadas de modo tão dissimulado que não indicam nenhuma direção de sentido.

A partir desse contexto, fica claro que um enunciado jamais tem seu pleno conteúdo de sentido a partir de si mesmo. Na lógica, essa questão ficou conhecida como o problema da ocasionalidade. A característica especial das chamadas expressões "ocasionais", recorrentes em todos os idiomas, é não conterem seu pleno sentido em si mesmas, como ocorre com outras expressões. Quando digo, por exemplo, "aqui", essa palavra não é compreensível para todos pelo simples fato de ser pronunciada ou escrita. É preciso saber onde ocorreu ou onde ocorre. Para sua própria significação, a palavra "aqui" deve ser complementada pela ocasião, a *occasio*, em que foi pronunciada. A análise lógico-fenomenológica interessou-se de modo especial por expressões desse gênero, porque se pode demonstrar que esses significados incluem a situação e a ocasião em seu próprio conteúdo significativo. O problema específico das assim chamadas expressões "ocasionais" em muitos aspectos ainda carece de exploração. Foi o que fez Hans Lipps em suas *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik*[17] (Investigações sobre a lógica hermenêutica). Algo similar ocorre na moderna filosofia analítica inglesa, como nos chamados "austinianos", os seguidores de
[196] Austin. Austin expôs um importante questionamento do seguinte modo: "How to do things with words" (Como fazer coisas com palavras?)[18]. São exemplos de modos de falar que na sua execução transcendem a si próprios, que se destacam e distanciam nitidamente do puro conceito de enunciado.

A esse conceito do enunciado isolado e a seus limites difusos vamos contrapor agora a "palavra", só que não como a menor unidade da linguagem. A palavra que pronunciamos ou ouvimos não é aquele elemento gramatical de uma análise lingüística. No fenômeno concreto do aprendizado da fala, podemos descobrir que uma frase possui um caráter mais secundário do que, por exemplo, a melodia da linguagem. A palavra que deve ser realmente considerada como a menor unidade de sentido não é a palavra na qual se produz a articulação de um discurso como o último componente.

17. Tubinga, 1938, agora em *Werke*, vol. 2, Frankfurt, 1976.
18. J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

Mas essa palavra tampouco é o nome, e dizer não é nomear. Isso porque no nome e no nomear, como mostra por exemplo o relato do Gênesis, encontra-se a falsa implicação da imposição de nomes. Nossa fundamental relação de linguagem não consiste em dispormos do arbítrio e da liberdade de impor nomes: Uma primeira palavra não existe. Falar de uma primeira palavra é uma contradição. O sentido de toda palavra já pressupõe sempre um sistema de palavras. Também não posso dizer, por exemplo: "introduzo uma palavra". É claro que há pessoas que afirmam isso, mas sobrestimam-se em demasia. Não são eles que introduzem a palavra. Na melhor das hipóteses, propõem uma expressão ou cunham um termo técnico por eles definido. Mas que esse termo venha a tornar-se uma palavra, isso não depende deles. Uma palavra introduz-se a si mesma. Ela só se torna uma palavra quando entra em comunicação. Isso não ocorre porque alguém a propõe e introduz num ato, mas quando e porque a palavra "se introduziu". A própria expressão "uso de linguagem" sugere que existem coisas que ultrapassam a essência de nossa experiência de mundo que se dá na linguagem. Isso dá a impressão de que dispomos de palavras guardadas no bolso da calça, das quais lançamos mão quando precisamos, como se o uso de linguagem estivesse submetido ao arbítrio de quem utiliza a linguagem. A linguagem não depende de quem a usa. Na verdade, uso de linguagem significa também que a língua resiste a ser usada de maneira equivocada. É a própria língua que prescreve o que significa o uso de linguagem. Não se trata de uma mitologização da linguagem, mas de uma exigência da linguagem, que jamais poderá ser reduzida a uma opinião subjetiva individual. Somos nós, ninguém em particular e todos em geral, que falamos a cada vez, e esse é o modo de ser da "linguagem".

A palavra também não pode ser definida pela "unidade ideal" da significação verbal de signos ou de outros fenômenos expressi- [197]
vos. De certo, uma das contribuições lógicas e fenomenológicas mais importantes do princípio do século XX foi dada pela fenomenologia, sobretudo por Husserl em suas *Investigações lógicas*, ao elaborar a distinção entre o significado das palavras e o restante de todos os signos. Ele mostrou corretamente que o significado de

uma palavra nada tem a ver com as imagens de representação real-psíquicas, que aparecem no uso de uma palavra. A idealização que adquire uma palavra por ter um significado, e sempre esse significado a distingue de todos os outros sentidos de "significado", como por exemplo o significado de signo. Por mais fundamental que seja a visão de que o significado de uma palavra não é simplesmente de natureza psíquica, ainda não basta dizer que se trata da unidade ideal de um significado verbal. A linguagem consiste em que, apesar de seu significado determinado, as palavras não são unívocas, mas possuem uma amplitude de significação sempre oscilante e é justamente essa oscilação que constitui o atrevimento característico do dizer. Só na realização do dizer, no prosseguimento do dizer, na construção de um contexto de linguagem é que se fixam os momentos significativamente importantes do discurso, ajustando-se uns aos outros.

Reconhecemos esse fenômeno particularmente na compreensão de textos de língua estrangeira. Aqui se pode ver como a oscilação dos significados verbais vai lentamente se estabilizando no passar, repassar e reproduzir da unidade de sentido própria à estruturação de uma frase. Também isso representa uma descrição ainda muito imperfeita. Pois toda a miséria da tradução consiste em que a unidade intencional de uma frase não se deixa alcançar pela mera subordinação de seus elementos fraseológicos aos elementos fraseológicos correspondentes da outra língua. É assim que nos deparamos com essas figuras horríveis via de regra em livros traduzidos - letras sem espírito. Falta-lhes o constitutivo da linguagem, isto é, a concatenação natural onde uma palavra puxa a outra, onde cada palavra é por assim dizer suscitada por outra, ao mesmo tempo em que deixa em aberto a continuidade do discurso. Uma frase que não tenha sido tão radicalmente transformada pelo engenho de um mestre na arte da tradução, aparecendo desprovida de continuidade natural em relação à frase anterior, é como um mapa em comparação com a própria paisagem. A significação de uma palavra não se dá apenas no sistema e no contexto. Esse estar-em-um-contexto também significa que nunca se pode apartar inteiramente a polissemia que possui uma palavra, mesmo quando o contexto confere um significado bastante unívoco. O sentido literal correspondente à palavra no discurso concreto por certo não é apenas o que está presente. Algo mais está presente, e a presença desse elemento co-presente constitui a força evocativa da vida do [198]
discurso. Por isso, podemos assumir que todo dizer sempre acena para o espaço aberto de sua continuidade. Mesmo tomando uma direção, o dizer nunca se esgota, havendo sempre mais por dizer. Isso fundamenta a verdade da tese de que o falar se desenvolve no elemento da "conversa".

Se concebermos o fenômeno da linguagem não a partir do enunciado isolado, mas a partir da totalidade de nosso comportamento no mundo, o qual é por sua vez também uma vida em diálogo, poderemos compreender melhor por que o fenômeno da linguagem é tão enigmático, atrativo e fugidio. O dizer é a ação de auto-esquecimento mais radical que podemos realizar como seres racionais. Todo mundo já fez a experiência de estar conversando e de repente estacar, sentindo que as palavras fogem no momento em que nelas se fixa a atenção. Isso pode ser ilustrado por um pequeno acontecimento que vivenciei com minha filha pequena: Ela tinha que escrever a palavra "morango" e perguntou como se escreve. Quando lhe disse como fazer, ela observou: "Engraçado, quando a escuto desse modo, já não consigo mais compreender a palavra. É só quando a esqueço que estou de novo nela". Estar na palavra de modo a não estar diante dela como se estivesse diante de um objeto é por natureza o modo fundamental de todo comportamento na linguagem. A linguagem tem uma força de proteção e ocultamento de si mesma. O que acontece na linguagem é protegido contra o ataque da reflexão, mantendo-se resguardado no inconsciente. Quando percebemos essa essência ocultadora e protetora da linguagem, vemo-nos obrigados a ultrapassar as dimensões da lógica enunciativa e alcançar horizontes mais amplos. Dentro da unidade vital da linguagem, a linguagem da ciência é apenas um momento integrado. O que mais ocorre são as palavras que encontramos na linguagem filosófica, religiosa e poética. Nelas todas, a palavra é algo bem diferente do que o comércio com o mundo promovido pelas estruturas de auto-esquecimento. Somente aqui estamos em casa. É como ter um fiador do que se diz. Isso aparece claramente sobretudo no uso poético da linguagem.

[199] 15. Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento (1970)

Devemos esclarecer em primeiro lugar: por que essa representa uma questão para nós? Qual é a suspeita ou a crítica ao nosso pensamento que está por trás dessa questão? Trata-se da dúvida fundamental quanto à possibilidade de saber se podemos romper a sina de nossa educação e usos de linguagem, de nosso modo de pensar mediado pela linguagem e se sabemos expor-nos ao encontro de uma realidade que não corresponda às nossas opiniões, esquemas e expectativas prévias. Essa suspeita nasce das condições hodiernas, em que a consciência de nossa existência humana se inquieta cada vez mais com relação ao futuro da humanidade. Essa suspeita, que se apodera de todas as nossas consciências, alerta-nos de que se continuarmos no caminho que estamos indo, ampliando a industrialização e exploração de nosso trabalho, a ponto de organizar nosso planeta tornando-o cada vez mais parecido com uma grande fábrica trabalhista, estaremos pondo em perigo as condições de vida do homem, tanto em sentido biológico quanto no de seus ideais propriamente humanos, possibilitando sua autodestruição. É o que nos faz perguntar hoje com uma preocupação especial se não há algo falso em nossa postura frente ao mundo e se em nossa experiência de mundo mediada pela linguagem já não comporta certos preconceitos, ou, o que seria ainda pior, se não estamos expostos a processos irreversíveis que remontam à estruturação de linguagem que acompanha nossas primeiras experiências de mundo, a ponto de admitirmos encontrar-nos num beco sem saída. Pouco a pouco vai se mostrando que, se continuarmos nesse caminho – não se trata de contar os dias, mas pode-se prever com toda certeza –, a vida sobre esse planeta será impossível. Isso pode ser predito com tanta certeza como a astronomia pode calcular e prever com certeza o choque com um outro grande as-
[200] tro. É pois um tema bastante atual saber se é realmente a linguagem que alberga em si essa irreparável maldição que parece configurar a situação em que nos encontramos.

Ninguém nega que a linguagem exerce uma influência sobre nosso pensamento. Pensamos com e por palavras. Pensar significa

sempre pensar alguma coisa. E pensar alguma coisa significa dizer algo para si. Nesse sentido, parece-me que Platão definiu com muita precisão a essência do pensamento, identificando-o com o diálogo da alma consigo mesma, um diálogo que é um constante superar- se, um retomar a si mesmo mediante dúvidas e objeções a suas próprias opiniões e juízos. E se há algo que caracteriza bem nosso pensar humano, é justamente esse diálogo infinito com nós mesmos, que não leva a nada definitivo. É isso que nos distingue daquele ideal de um espírito infinito, para o qual tudo que é e tudo que é verdadeiro se encontraria diante dele no abrir-se de um único instante vital. Ademais, a nossa experiência de linguagem, a nossa inserção crescente no diálogo interno conosco mesmos, esse que representa igualmente uma antecipação do diálogo com os outros e um envolvimento dos outros no diálogo conosco, essa experiência é onde o mundo se nos abre e ordena em todos os âmbitos de experiência. Isso significa, porém, que não temos outro caminho para a ordenação e orientação a não ser aquele que nos leva dos dados apresentados na experiência para pontos de orientação conhecidos pelo nome de conceito ou o universal, para o qual o que se dá a cada vez passa a ser considerado um caso particular seu.

Esse caminho de toda experiência para o conceito e o universal já foi descrito magistralmente por Aristóteles numa esplêndida imagem[19]. Ele descreve como a partir de muitas percepções forma-se a unidade de uma experiência e como a partir da multiplicidade das experiências lentamente acaba formando-se algo como a consciência do universal que se conserva nesse fluxo de aspectos cambiantes da vida da experiência. Para tanto, Aristóteles encontrou uma bela comparação. Ele pergunta: Como se chega ao saber do universal? Pelo acúmulo de experiências, pelo fato de fazermos sempre de novo as mesmas experiências e reconhecê-las como tais? Certamente. Mas exatamente ali está o problema. O que significa reconhecê-las "como tais"? Quando se estabelece a unidade desse universal? A imagem dada por Aristóteles é a de um exército em fuga. Num determinado momento, um soldado olha para trás e começa a ver quão distante encontra-se o inimigo, dando-se conta

19. *An. Post.* B 19, 100 a 3s.

que este já não está tão próximo. Arrisca-se então a parar um instante. Um segundo soldado também pára. O primeiro, o segundo, o terceiro ainda não representam o todo... e por fim acaba que todo o exército se detém. O mesmo ocorre com o aprendizado da fala. Não existe uma primeira palavra; e no entanto, aprendendo, crescemos na linguagem e no mundo. Não concluímos dali que tudo depende de como assimilamos e crescemos nas esquematizações prévias de
[201] nossa futura orientação no mundo mediante o aprendizado da linguagem e de tudo que aprendemos pela via do diálogo? Trata-se do processo que hoje chamamos de "socialização": a maturação na conduta social. É necessariamente também uma assimilação de convenções, de uma vida social ordenada por convenções, estando sempre submetida à suspeita de ideologia. Assim como o aprendizado da fala no fundo é um constante exercício de expressões e de argumentos, também o conjunto que forma nossas convicções e opiniões é um caminho para movimentar-nos numa estrutura preformada de articulações significativas. O que há de verdade nisso? Como se chega a fluidificar por completo esse material pré-formado de expressões e formulações, de modo a alcançar aquela perfeição em que experimentamos a rara sensação de realmente ter dito o que tínhamos em mente?

O que se dá na linguagem dá-se também no todo de nossa orientação vital: o fato de estarmos familiarizados com um mundo convencional pré-formado. A questão é saber se em nossa própria autocompreensão chegamos tão longe como acreditamos chegar às vezes nesses casos raros do falar, mencionados acima, em que alguém diz realmente o que quer dizer. Será que isso haveria de significar que alcançamos o ponto de compreender o que realmente é? Ambos, tanto a compreensão total quanto o dizer adequado, são casos extremos de nossa orientação no mundo, do infinito diálogo interno da alma consigo mesma. E, no entanto, creio que justamente porque esse diálogo é infinito, porque essa orientação objetiva que se nos oferece em esquemas pré-formados do discurso entra no processo espontâneo de nosso entendimento com os outros e conosco mesmos, é que se abre para nós a infinitude do que compreendemos, do que se deixa apropriar espiritualmente. O diálogo interno da alma consigo mesma não encontra

limites. Esta é a tese que contraponho à suspeita de ideologia levantada contra a linguagem.

Gostaria, assim, de postular e defender com fundamentos a universalidade do compreender e do dizer. Tudo pode ser trazido à linguagem. Podemos buscar um entendimento recíproco acerca de qualquer assunto. É verdade que nos sentimos restringidos à finitude de nosso próprio poder e capacidade e que apenas um diálogo realmente infinito poderia satisfazer essa pretensão. Mas isso é algo muito evidente. A questão é, antes, se não há uma série de graves objeções que se opõem à universalidade de nossa experiência de mundo mediada pela linguagem? Esta é a tese da relatividade de toda imagem de mundo instaurada como linguagem, tese extraída da herança de Humboldt e assumida pelos americanos e ativada com novas investigações empíricas. Essa tese afirma que as línguas não passam de imagens e visões do mundo, sendo impossível liberar-se dessa respectiva imagem de mundo, em cujo esquematismo se encerra o indivíduo. Os aforismos de Nietzsche intitulados "Von- [202]
tade de poder" já observavam que o verdadeiro ato criativo de Deus consistiu em ter criado a gramática, isto é, de nos ter instalado na esquematização de nosso domínio do mundo para que não possamos ir além deles. Mas não será que essa dependência do pensamento em relação às possibilidades de nosso dizer e aos usos de linguagem não denota um caráter coativo? E o que significa para o nosso destino o fato de ver-nos num mundo em vias de formar uma única cultura intercontinental, que vai equiparando tudo em nível global, a ponto de já não podermos mais falar com a mesma obviedade de antes sobre a exclusividade da filosofia ocidental? E a idéia de que toda nossa linguagem conceitual filosófica, assumida e transformada pelas ciências, não representa mais do que uma dessas perspectivas de mundo, e em última instância aquela de origem grega, não nos deixa pesarosos e pensativos? Trata-se da linguagem da metafísica, cujas categorias conhecemos pela gramática, como sujeito e predicado, *Nomen* e *Verbum*, substantivo e verbo. Com a consciência que começa a despertar hoje em nível planetário, pode-se pressentir que conceitos como o *verbo* soam como uma pré-equematização de toda nossa cultura européia. Isso esconde a inquietante pergunta se em todo nosso pensamento, e mesmo

na dissolução crítica de todos os conceitos metafísicos como substância e acidentes, sujeito e seus atributos etc., incluindo toda nossa lógica predicativa, nosso pensamento não ficou restrito ao que se formou como estrutura de linguagem e comportamento no mundo, milênios antes de toda tradição escrita, na família dos povos indo-germânicos. É uma pergunta que nos colocamos justamente hoje, quando nos vemos quem sabe no final dessa nossa cultura de e pela linguagem, final anunciado pela civilização técnica e sua simbologia matemática.

Não se trata de uma suspeita leviana contra a linguagem. Há, porém, que se perguntar até que ponto tudo está predeterminado. Terá sido realmente um lance no jogo do destino da história mundial, um lance dado antes mesmo de toda história mundial, que vinculou nosso pensamento à linguagem e que, a continuar assim, levará à autodestruição da humanidade?

A objeção que cabe levantar aqui é se com essa suspeita contra nós mesmos não acabamos desqualificando artificialmente nossa própria razão. Será que nos encontramos aqui num solo comum, onde falar sobre a ameaça de autodestruição da unidade é algo real e não um quadro pessimista pintado pelo idílio de algum filósofo? Será que nos encontramos num solo comum quando na história ocidental vemos um destino comum, que em seus primeiros
[203] escritos Heidegger nos ensinou a perceber? Mais tarde isso fará parte do acervo de saberes evidentes a toda humanidade. Vemos hoje com clareza crescente, e aprendemos isso sobretudo com Heidegger, que a metafísica grega representa o começo da técnica. No trajeto de uma longa história, a formação conceitual gerada pela filosofia ocidental gerou a vontade de domínio como experiência fundamental da realidade. Será que devemos realmente acreditar que isso que começamos a reconhecer hoje nos impõe barreiras intransponíveis?

A segunda objeção que se pode fazer aqui foi desenvolvida sobretudo por Habermas contra minhas próprias teorias. Trata-se da questão de saber se não se está subestimando os modos da experiência que se dão à margem da linguagem quando se afirma, como faço eu, que é pela linguagem que articulamos a experiência de

mundo como uma experiência comum. Na verdade, a multiplicidade de línguas não é uma objeção. Essa relatividade não é do tipo que nos redime de uma proscrição ou sina, como sabe todo aquele que consegue pensar um pouco em outros idiomas. Mas não haverá outras experiências da realidade que não se estruturam como linguagem? Temos por exemplo a experiência da dominação e a experiência do trabalho. Esses são os dois argumentos desenvolvidos por Habermas[20] contra a universalidade do postulado hermenêutico, com esses argumentos ele interpreta manifestamente o entendimento operado na linguagem como uma espécie de círculo fechado de um movimento imanente de sentido a que ele chama de herança cultural dos povos. Ora, a herança cultural dos povos é antes de tudo uma tradição de formas e artes de domínio, de ideais de liberdade, teleologias de ordem etc. Quem poderá negar que nossas possibilidades humanas mais próprias não consistem simplesmente no dizer? Deveríamos admitir que toda experiência do mundo estruturada na linguagem experimenta o mundo e não a linguagem. O que articulamos no debate acerca da linguagem não constitui um encontro com a realidade? O encontro com o domínio e a falta de liberdade leva à formação de nossas idéias políticas. O que experimentamos na assimilação dos processos de trabalho como um caminho de nossa busca humana é o mundo do trabalho, mundo das capacidades. Seria uma falsa abstração pensar que no domínio e no trabalho não encontramos sobretudo experiências concretas de nossa existência humana, nossas valorações, nosso diálogo conosco mesmos encontram sua realização concreta e sua função crítica. O fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário. [204]
Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências. No fundo, em nosso mun-

20. J. Habermas, "Der Universalitätsaspruch der Hermeneutik", *in*: *Hermeneutik und Dialektik. FS Für H.-G. Gadamer*, vol. 2, ed. por R. Bubner, K. Cramer e R. Wiehl, Tubinga, 1970, vol. 1, p. 73-104, e meu trabalho "A universalidade do problema hermenêutico", abaixo p. 255.

do a mesma questão está sempre presente: a conformação da linguagem em convenções, em normas sociais, atrás das quais escondem-se sempre também interesses econômicos e de poder. Mas esse é justamente o mundo de nossa experiência humana, onde dependemos de nosso julgamento, isto é, da possibilidade de nos colocar-nos criticamente frente a todas as convenções. Na verdade, devemos essa capacidade de julgamento ao fato de nossa razão ser virtualmente linguagem. Não é a linguagem que impede o exercício de nossa razão. É verdade que nossa experiência de mundo não se produz apenas no aprendizado da fala e nos exercícios de linguagem. Existem experiências de mundo que são anteriores à linguagem, como sustenta Habermas com base nas investigações de Piaget. Existe a linguagem dos gestos, das fisionomias, dos acenos, que nos unem, o riso e o choro, cuja hermenêutica foi ressaltada por H. Plessner. Existe o mundo construído pela ciência, no qual as linguagens exatas e específicas dos símbolos matemáticos acabam fornecendo uma base firme para a formação de teorias, capacitando-nos a fazer e a manipular, numa espécie de auto-apresentação do *homo faber*, da engenhosidade técnica do homem. Mas todas essas formas de auto-apresentação humana devem ser constantemente integradas naquele diálogo interno da alma consigo mesma.

Reconheço que esses fenômenos indicam que por trás de todas as relatividades de linguagens e convenções existe algo comum, que já não é linguagem, mas propício a ser verbalizado pela linguagem, para o que a conhecida palavra "razão" não é tão inadequada. Mesmo assim, existe algo ali que caracteriza a linguagem como tal. Trata-se do fato de a linguagem como tal poder destacar-se e distinguir-se de modo característico de todos os outros processos comunicativos. Chamamos essa distinção de escrever e escrita. O que significa que algo tão intuitivo e vivo, tão inalienável como um discurso persuasivo entre duas pessoas, ou o discurso da alma consigo mesma, possa adotar a forma rígida de traços escritos, passíveis de serem decifrados e lidos em novas formulações de sentido? O que isso significa sobretudo quando consideramos cada vez mais um mundo literário, um mundo regido pelo escrever e pela escrita? Em que consiste a universalidade dessa escrita e o que acontece ali? Independentemente de todas as distinções da escrita, diria

que, para ser compreendido, cada escrito exige uma espécie de ou- [205]
vido interior. Onde se trata de poesia e matérias similares, isso é evidente. Também na filosofia costumo dizer aos meus estudantes: Vocês devem afinar o ouvido, devem saber que, quando pronunciam uma palavra, não empregaram uma ferramenta qualquer, que se pode colocar de lado se não servir a vocês. Vocês, na verdade, tomaram uma direção de pensamento que vem de muito longe e os leva para muito além de vocês mesmos. Realizamos sempre uma espécie de reciclagem. Num sentido bem amplo, gostaria de chamar a isso de "tradução". Ler já é traduzir e traduzir é traduzir mais uma vez. Pensemos um instante sobre o que significa o fato de traduzirmos, isto é, de trazer algo morto para uma nova realidade pela leitura compreensiva ou quiçá de trazer algo que fora expresso numa língua estranha, fixado por escrito como texto, para ganhar nova realidade pela compreensão numa outra língua, que é a nossa.

O processo da tradução engloba no fundo todo o mistério da compreensão humana do mundo e da comunicação social. Traduzir representa uma unidade indissolúvel de antecipação implícita, de apreensão antecipada do sentido como um todo, e a fixação explícita do que assim se antecipou. Todo discurso possui algo dessa antecipação e dessa fixação. Heinrich von Kleist escreveu um artigo muito bonito intitulado "Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden" ("Sobre a gradual elaboração dos pensamentos no discurso"). Se dependesse de mim, todo professor deveria assinar um certificado de que lera esse artigo, antes de examinar um aluno. O artigo descreve a experiência que Heinrich von Kleist fez no exame de licenciatura em Berlim. Também ali os exames eram abertos ao público, embora freqüentados apenas pelos futuros examinandos (hoje a situação não é muito diferente). H. Kleist conta como transcorre um exame; como o professor "dispara" uma pergunta como se sacasse uma pistola e o candidato deve "disparar" a resposta como se atirasse com a sua pistola. Ora, todos sabemos que uma pergunta da qual todos conhecem a resposta só pode ser respondida por imbecis. Uma frase deve ser formulada, e isso implica criar a abertura para diversas possibilidades de resposta. O único resultado do exame que pode ter algum valor é que a resposta dada tenha sido razoável. Uma resposta "correta" pode

ser dada tanto pelo computador quanto por um papagaio com muito mais rapidez que qualquer outro. Kleist encontrou uma frase muito bonita para expressar essa experiência: o volante dos pensamentos deve ser acionado. No falar, uma palavra puxa a outra e com isso expande-se nosso pensamento. Uma verdadeira palavra é
[206] aquela que se oferece por si ao falar a partir de vocabulários e usos de linguagem pré-esquematizados. Pronuncia-se a palavra e talvez ela conduza aquele que a pronuncia ao alcance de conseqüências e objetivos que ele mesmo jamais havia previsto. O pano de fundo para a universalidade do acesso ao mundo pela linguagem é que nosso conhecimento do mundo apresenta-se como um texto infinito, que aprendemos a recitar com dificuldades e fragmentariamente. A palavra "recitar" deve tornar consciente de que não se trata de um dizer. Recitar é o contrário de dizer. O recitar já sabe o que vem em seguida, não se expondo assim às possíveis vantagens que surgem do improviso. Todos já fizemos a experiência de assistir a péssimos atores que recitam, de tal modo que ao lerem a primeira palavra temos a impressão de que já está pensando na próxima. Na verdade, isso não é dizer. Só há dizer quando se assume o risco de propor alguma coisa e seguir suas implicações. Diria, em suma, que a real incompreensão a respeito da questão da estrutura da linguagem à base de nossa compreensão é a incompreensão sobre o que é linguagem, quando esta é definida como um reservatório de palavras e frases, de conceitos, modos de ver e opiniões. A linguagem é, na verdade, a única palavra cuja virtualidade nos abre a possibilidade de seguir falando e conversando infinitamente, que nos oferece a liberdade do dizer a si mesmo e deixar-se dizer. A linguagem não é um convencionalismo reelaborado, não é o peso de esquemas prévios que nos recobrem e sim a força geradora e criativa de sempre de novo conferir fluidez a esse todo.

[207] 16. A incapacidade para o diálogo (1972)

Tanto a questão aqui levantada quanto os fatos que a suscitam compreendem-se de imediato. A arte do diálogo está desaparecendo? Na vida social de nossa época não estamos assistindo a uma

monologização crescente do comportamento humano? Será um fenômeno típico de nossa civilização que acompanha o modo de pensar técnico-científico? Ou será que experiências específicas de auto-alienação e de isolamento presentes no mundo moderno é que fazem os mais jovens se calar? Ou será ainda que o que se tem chamado de incapacidade para o diálogo não é propriamente a decisão de recusar a vontade de entendimento e uma mordaz rebelião contra o pseudo-entendimento dominante na vida pública? São as questões que se apresentam logo que se ouça falar do tema em discussão aqui.

A capacidade para o diálogo é um atributo natural do homem. Aristóteles definiu o homem como o ser que possui linguagem e linguagem apenas se dá no diálogo. Mesmo que a linguagem possa ser codificada e encontrar uma relativa fixação no dicionário, na gramática, na literatura, sua vitalidade própria, seu amadurecimento e renovação, sua deterioração e depuramento até as elevadas formas estilísticas da arte literária, tudo isso vive do intercâmbio vivo entre os seus interlocutores. A linguagem apenas se dá no diálogo.

A função que o diálogo exerce entre os homens é, porém, muito diversificada. Certa vez, pude observar uma delegação militar de oficiais finlandeses sentados ao redor de uma grande mesa redonda num hotel de Berlim, silenciosos e concentrados. Parecia que entre cada um deles e seu vizinho estendia-se a vasta tundra da paisagem de suas almas como se representasse uma distância insuperável. Qual o viajante dos países nórdicos que não se mostra admirado do constante rebuliço sonoro das conversas travadas nos mercados e praças dos países meridionais, por exemplo, Espanha ou Itália?! Mas quem sabe não devêssemos considerar o primeiro exemplo como falta de disposição para o diálogo e o segundo como uma capacitação para tal. Pois pode ser que o diálogo seja algo [208]
bem diferente do que o tipo estilo de intercâmbio travado nos sons ruidosos da vida social. Na queixa de incapacidade para o diálogo não é isso que está em questão. O diálogo precisa ser compreendido em sentido bem mais ambicioso.

Vamos tentar esclarecer isso com um exemplo contrário, que talvez também seja responsável pela diminuição do diálogo. Refi-

ro-me à conversa telefônica. Tornou-se tão comum mantermos longas conversas por telefone que quase já não nos damos conta do empobrecimento comunicativo que se dá na convivência com as pessoas que se encontram ao nosso lado, restringindo-se ao elemento acústico. Mas o problema do diálogo não se faz sentir naqueles casos em que a convivência estreita de duas pessoas vai tecendo o fio da conversação. A questão da incapacidade para o diálogo refere-se, antes, à possibilidade de alguém abrir-se para o outro e encontrar nesse outro uma abertura para que o fio da conversa possa fluir livremente. Aqui a experiência da conversa telefônica serve de documentação como o negativo de uma foto. Ao telefone quase não é possível ouvir a disposição de abertura do outro para entrar em diálogo. Também não é possível a experiência da aproximação mútua, onde cada um vai adentrando, passo a passo, o diálogo, chegando a ficar de tal modo imbuídos do diálogo que a comunhão surgida já não pode ser rompida. Caracterizei a conversa telefônica como o negativo de uma foto, pois a aproximação artificial criada pelo fio telefônico quebra imperceptivelmente justamente a esfera do tato e da escuta, em que as pessoas podem aproximar-se. Toda chamada telefônica traz consigo algo da brutalidade do molestar e ser molestado, mesmo quando se assegura que a chamada foi motivo de alegria.

Em nossa comparação podemos sentir pela primeira vez quais as reais condições para um verdadeiro diálogo, para que esse possa atingir a profundidade da comunhão humana e quais as forças contrárias, que criam resistência ao diálogo na civilização moderna. As técnicas modernas da informação, que podem estar apenas nos inícios de sua perfeição, e que, a crer-se nos profetas da técnica, logo tornarão obsoletos tanto o livro e o jornal quanto mais os ensinamentos que procedem dos encontros humanos, fazem-nos lembrar aqueles que são o seu oposto mais radical. Refiro-me aos carismáticos do diálogo que mudaram o mundo: Confúcio, Buda, Jesus e Sócrates. Lemos os seus diálogos. Mas esses textos são transcrições feitas por outros, que não conseguem conservar e reproduzir o verdadeiro carisma do diálogo, apenas presente na espontaneidade
[209] viva da pergunta e resposta, no dizer e deixar-se dizer. Mesmo assim, essas transcrições apresentam uma força documental peculiar. São, em certo sentido, literatura, isto é, pressupõem a arte de escrever, essa capaz de formular e evocar, com os recursos literários, uma realidade viva. Mas, distintas dos jogos poéticos da imaginação, essas transcrições possuem uma transparência singular, deixando entrever ao fundo a verdadeira realidade, o autêntico acontecer. O teólogo Franz Overbeck percebeu isso com muita clareza e na aplicação ao Novo Testamento cunhou o conceito de "literatura originária", que precede a literatura propriamente dita como o tempo primordial precede o tempo histórico.

Seria útil orientar-nos aqui por um outro fenômeno análogo. A incapacidade para o diálogo não é certamente o único fenômeno comunicativo em desaparecimento de que temos conhecimento. De há muito nos damos conta do desaparecimento da carta e da correspondência. Os grandes escritores epistolares do séc. XVII e XVIII são coisa do passado. A época da diligência, quando se respondia ao outro com uma missiva pelo correio – literalmente falando, a missiva da diligência –, prestava-se mais a essa forma de comunicação de que a época técnica da quase simultaneidade de pergunta e resposta, caracterizada pela conversa telefônica. Quem conhece um pouco a América sabe que ali escrevem-se muito menos cartas que no Velho Mundo. Na realidade, o que se escreve epistolarmente também no Velho Mundo é tão pouco e reduz-se de tal modo a coisas que já não necessitam nem exigem força de criação literária, sensibilidade da alma e fantasia produtiva, que o telégrafo presta-se muito melhor que a pena. A carta tornou-se um meio de informação retrógrado.

Também no âmbito do pensamento filosófico, o fenômeno do diálogo e sobretudo aquela forma específica do diálogo entre duas pessoas desempenharam uma importante função, e talvez na mesma confrontação que acabamos de descobrir como um fenômeno cultural comum. Foi sobretudo a época romântica e seu renascimento no século XX que conferiu ao fenômeno do diálogo uma função crítica frente à funesta monologização do pensamento filosófico. Mestres do diálogo como Friedrich Schleiermacher, esse gênio da amizade, ou Friedrich Schlegel, cuja sensibilidade cativante era mais propícia a diálogos caudalosos do que a forma permanente aos conceitos, advogaram filosoficamente por uma dialética que

atribuía ao modelo platônico de diálogo e de conversação uma primazia especial na busca da verdade. É fácil ver em que consiste
[210] essa primazia. Quando duas pessoas se encontram e trocam experiências, trata-se sempre do encontro entre dois mundos, duas visões e duas imagens de mundo. Não é a mesma visão a respeito do mesmo mundo, como tenta comunicar o pensamento dos grandes pensadores com seu esforço conceitual e a elaboração de suas teorias. O próprio Platão não comunicou sua filosofia simplesmente em diálogos escritos em reconhecimento ao mestre do diálogo, Sócrates. Viu ali um princípio da verdade, segundo o qual a palavra só encontra confirmação pela recepção e aprovação do outro e que o pensamento que não viesse acompanhado do pensamento do outro seria inconseqüente e sem força vinculante. Cabe afirmar que todo ponto de vista humano tem algo de aleatório. O modo como alguém experimenta o mundo, pela visão, pelo ouvido e sobretudo pelo gosto permanece um mistério pessoal intransponível. "Quem pode mostrar um cheiro com os dedos?" (Rilke). Assim como nossa apercepção sensível do mundo é ineludivelmente privada, também nossos impulsos e nossos interesses individualizam-nos, e nossa razão, comum e capaz de apreender o comum a todos, permanece impotente diante dos ofuscamentos alimentados pela nossa individualidade. Assim, o diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos, representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão. Poderíamos imaginar toda uma filosofia do diálogo, partindo dessas experiências: o ponto de vista intransferível do indivíduo, onde se espelha a totalidade do mundo, e a totalidade do mundo que se apresenta nos pontos de vista individuais de todos os outros como um e o mesmo. A extraordinária concepção metafísica de Leibniz, admirada também por Goethe, foi de que a multiplicidade de espelhos do universo, representados pelos indivíduos, singulares, forma na sua totalidade um único universo. Isso se deixa configurar num universo do diálogo.

O que o romantismo, com a descoberta do mistério indecifrável da individualidade, objetou contra a generalidade abstrata do conceito foi retomado no início do século XX pela crítica à filosofia

acadêmica do século XIX e à fé liberal no progresso. Não foi por acaso que um discípulo do romantismo alemão, o escritor dinamarquês Sören Kierkegaard, dotado de grande maestria literária, tenha travado uma batalha nos anos quarenta do século XIX contra o predomínio acadêmico do idealismo hegeliano. No século XX, com a tradução de suas obras para o alemão, Kierkegaard passou a exercer grande influência na Europa. Foi sobretudo aqui em Heidelberg (mas também em muitos outros locais da Alemanha) que o pensamento começou a contrapor a experiência de um tu e da pala- [211]
vra que une um eu e um tu ao idealismo neokantiano. O renascimento de Kierkegaard em Heidelberg, promovido sobretudo por Jaspers, teve forte expressão na revista *Die Kreatur* (*A criatura*). Homens como Franz Rosenzweig e Martin Buber, Friedrich Gogarten e Ferdinand Ebner, para citar alguns pensadores judeus, protestantes e católicos, de diversas procedências, e também um psiquiatra do quilate de Viktor von Waizsäcker, uniram-se na convicção de que o caminho da verdade passa pelo diálogo.

O que é um diálogo? De certo que com isso pensamos num processo entre pessoas, que apesar de toda sua amplidão e infinitude potencial possui uma unidade própria e um âmbito fechado. Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo. Aquilo que movia os filósofos a criticar o pensamento monológico é o mesmo que experimenta o indivíduo em si mesmo. O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou. O diálogo possui, assim, uma grande proximidade com a amizade[21]. É só no diálogo (e no "rir juntos", que funciona como um entendimento tácito transbordante) que os amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro.

---

21. Cf. minha contribuição ao *Festschrift für U. Hölscher*, Würzburg, 1985, "Freundschaft und Selbsterkenntnis", in: *Ges. Werke*, vol. 7.

Mas, para não falarmos sempre apenas desse sentido mais extremo e profundo de diálogo, devemos também considerar diversas formas de diálogo que ocorrem em nossa vida, agora ameaçados como discutimos em nosso tema. O primeiro é o diálogo pedagógico. Não que merecesse por si uma primazia especial, mas nele mostra-se de modo especial o que pode estar por trás da experiência da incapacidade para o diálogo. O diálogo entre professor e alunos é certamente uma das formas mais primitivas de experiência de diálogo, e aqueles carismáticos do diálogo de que falamos acima são todos mestres e professores que ensinam seus discípulos ou alunos através do diálogo. Na situação do professor reside uma dificuldade peculiar em manter firme a capacidade para o diálogo, na qual a maioria sucumbe. Aquele que tem que ensinar acredita dever e poder falar, e quanto mais consistente e articulado por sua fala, tanto
[212] mais imagina estar se comunicando com seus alunos. É o perigo da cátedra que todos conhecemos. Recordo-me de meu tempo de estudante de um seminário que fiz com Husserl. Sabemos que o exercício do seminário costuma conter o máximo de diálogo investigativo possível e o mínimo possível de diálogo pedagógico. Husserl, que nos primeiros vinte anos como mestre de fenomenologia em Friburgo sentia-se movido por um profundo impulso missionário e exercia na realidade uma atividade filosófica de ensino muito significativa, não era nenhum mestre do diálogo. Ele abria aqueles seminários com uma questão inicial, recebia uma resposta curta e movido por essa prosseguia seu monólogo por duas horas seguidas. Quando ao final da reunião saía da sala junto com seu assistente, Heidegger, dizia a este último: "hoje, sim, tivemos realmente um debate animado". São experiências desse tipo que nos dias de hoje colocaram em crise as preleções acadêmicas. A incapacidade para dialogar dá-se principalmente por parte do professor, e sendo o professor o autêntico transmissor da ciência, essa incapacidade radica-se na estrutura de monólogo da ciência moderna e da formação teórica. Em escolas superiores têm-se feito repetidas tentativas de animar as preleções através do debate, fazendo-se também a experiência contrária de que a passagem da posição receptiva de ouvinte para a iniciativa da pergunta e da oposição é extremamente difícil e raras vezes alcança êxito. Por fim, na situação de ensino, quando esta ultrapassa a intimidade de um pequeno círculo, reside

uma dificuldade intransponível para o diálogo. Platão já sabia disso: o diálogo jamais se torna possível com muitas pessoas, nem pela simples presença de muitos. Nossas experiências com os chamados fóruns de conversação, esses diálogos em mesas semi-redondas, são também diálogos semimortos. Há também outras situações de diálogo autênticas, isto é, individualizadas, onde o diálogo conserva sua verdadeira função. Gostaria de distinguir três tipos diferentes: O diálogo para negociação, o diálogo terapêutico e o diálogo familiar.

A palavra *diálogo de negociação* contém já uma ênfase ao intercâmbio, conveniente aos interlocutores. De certo que se trata aqui de formas da práxis social. As negociações entre parceiros comerciantes ou também as negociações políticas não têm o caráter da comunicação mútua entre pessoas. Quando logra êxito, o diálogo produz também aqui um equilíbrio, e essa é sua verdadeira definição. Todavia, as pessoas que chegam a um equilíbrio nesse intercâmbio de suas condições não são afetadas ou atingidas como pessoas, mas como administradores dos interesses partidários que representam. De qualquer modo, seria interessante uma vez investigar mais a fundo quais os traços denotativos de um autêntico talento para o diálogo que caracterizam o homem bem-sucedido nos negócios ou na política e como ele consegue superar as barreiras de um outro diálogo que ofereça resistência ao equilíbrio. Por cer- [213]
to, também aqui a pressuposição básica é a de que se saiba ver o outro como outro. E nesse caso os verdadeiros interesses do outro, que se contrapõem aos interesses próprios, e que corretamente percebidos podem conter possibilidades de convergência. Nesse sentido, no próprio diálogo de negócios confirma-se a definição geral de diálogo, segundo o qual para se poder dialogar é preciso saber ouvir. O encontro com o outro eleva-se assim acima da própria limitação, mesmo onde o que está em questão são apenas dólares ou interesses de poder.

O diálogo terapêutico torna-se de grande interesse instrutivo para nosso tema, sobretudo aquele exercido na práxis psicanalítica. Porque aqui a incapacidade para o diálogo é justamente o ponto a partir do qual a recuperação do diálogo se apresenta como o processo da própria cura. O que constitui a perturbação patológi-

ca, que acaba tirando o poder de ação do paciente, é o fato de os delírios de imaginação terem interrompido a comunicação com o mundo circundante. O doente está tão imbuído dessas idéias, alimenta de tal modo suas idéias patológicas, que já não consegue ouvir a linguagem dos outros. Mas é justo o fato dele já não suportar essa cisão da comunidade natural do diálogo com os homens que vai lhe dar consciência de sua doença e levá-lo por fim a procurar o médico. Com isso, descrevemos uma situação inicial que possui uma significação especial para nosso tema. O extremo é sempre instrutivo para os casos intermediários. O que há de especial no diálogo da cura psicanalítica é que a incapacidade para o diálogo, enquanto o que constitui a verdadeira enfermidade, só pode começar a ser curada pelo diálogo. O que aprendemos desse processo não pode simplesmente ser transferido para outro âmbito. Por um lado, o analista não é simplesmente um interlocutor, mas é também um especialista que, frente à resistência do paciente, força a abertura das regiões-tabu do inconsciente. Ressaltamos que o próprio diálogo é resultado de um trabalho comum de esclarecimento e não a simples aplicação de um saber por parte do médico. Mas há também uma outra condição específica, relacionada a essa primeira, que limita a transposição do diálogo terapêutico da psicanálise para a vida dialogal da práxis social. É que na psicanálise pressupõe-se que o paciente saiba de sua doença, isto é, a incapacidade para o diálogo deve ser patente e declarada.

Mas o verdadeiro tema de nossa reflexão é ao contrário a incapacidade para o diálogo que não se reconhece como tal. Sua forma normal é a de que a pessoa não vê essa incapacidade em si mesma mas no outro. Dizemos: "Com você não se pode conversar". E o ou-
[214] tro tem a sensação ou a experiência de não ser compreendido. Isso faz com que a pessoa emudeça de antemão ou tranque os lábios, amargurada. Nesse sentido, "incapacidade para dialogar", é em última instância sempre o diagnóstico de alguém que não se presta ao diálogo e não consegue entrar em diálogo com o outro. A incapacidade do outro é sempre também a própria incapacidade.

Gostaria de considerar essa incapacidade tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo, isto é, uma vez falando da incapacidade subjetiva, a incapacidade para ouvir, e outra vez falando da

incapacidade objetiva que consiste em não haver uma linguagem comum. A incapacidade para ouvir é um fenômeno tão conhecido que não é preciso imaginar outros indivíduos que possuíssem essa incapacidade em grau especial. Experimentamo-la em nós mesmos, sempre que fazemos ouvidos de mercador ou ouvimos erroneamente. E não será realmente uma das nossas experiências humanas fundamentais essa de não percebermos no tempo certo o que está acontecendo com o outro, ou então de nosso ouvido não ser suficientemente afinado a ponto de "ouvir" a mudez e o endurecimento do outro? Ouvir erroneamente também faz parte dessas experiências básicas. É inacreditável até onde podemos chegar nesse sentido. Certa vez, fiquei temporariamente preso por causa de uma ocupação (em si irrelevante) dos cargos locais em Leipzig. Durante todo dia ouvia-se pelos corredores chamarem o nome de pessoas que deveriam comparecer para audiência. A cada chamado, por um momento, tinha a impressão de estarem chamando meu nome, tão aguçada estava minha expectativa. Fazer ouvidos de mercador e ouvir erroneamente, ambas as atitudes surgem por motivos que se encontram dentro da própria pessoa. Só pode fazer ouvidos de mercador ou ouvir erroneamente quem está constantemente apenas ouvindo a si mesmo, quem possui os ouvidos tão cheios de si mesmo, buscando seus impulsos e interesses, que já não consegue ouvir o outro. Insisto que, em maior ou menor grau, esse é um traço essencial de todos nós. Apesar disso, a capacidade constante de voltar ao diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade.

No entanto, pode haver também um motivo objetivo para que a linguagem comum entre as pessoas venha se degradando de maneira crescente, à medida que nos acostumamos cada vez mais à situação de monólogo que caracteriza a civilização científica de nossos dias com a tecnologia informacional, de tipo anônimo. É só pensar no diálogo à mesa, por exemplo, em nítida extinção, sobretudo em certas residências luxuosas de americanos deploravelmente ricos, pelo conforto técnico e sua utilização irracional. Ali existem salas de jantar tão equipadas que cada comensal, à medida que olha para seu prato, pode confortavelmente assistir a um aparelho de televisão instalado especialmente para ele. Podemos imaginar

[215] um progresso técnico que vá muito além disso, onde, por assim dizer, possamos nos equipar com óculos que já não nos permitem ver além deles, onde vejamos só televisão; como vemos às vezes pessoas passeando pelo Odenwald escutando músicas conhecidas e canções de moda num aparelho transístor que carregam consigo. O exemplo serve para mostrar que existem situações sociais objetivas em que desaprendemos a falar, esse falar que é falar para alguém, responder a alguém e que chamamos de conversa.

Quem sabe, também aqui os extremos possam esclarecer os casos intermédios. É preciso observar que o entendimento entre as pessoas tanto cria uma linguagem comum como pressupõe uma tal linguagem. O estranhamento entre as pessoas mostra-se no fato de já não falarem a mesma língua (como se diz), e a aproximação, no fato de encontrarem uma linguagem comum. É verdade que o entendimento torna-se difícil onde falta uma linguagem comum. Mas o diálogo pode tornar-se belo quando se procura e acaba encontrando essa linguagem. Um caso extremo disso é o diálogo balbuciante que se dá entre duas pessoas de línguas diferentes, que conhecem apenas migalhas da língua do outro, mas que se sentem impelidos a se dizerem algo. O fato de, por fim, acabarem se entendendo e chegarem a um acordo a respeito de coisas práticas ou sobre assuntos de ordem pessoal ou mesmo teórica pode ser um símbolo de que, mesmo onde parece faltar a linguagem, pode surgir entendimento pela paciência, pelo tato, pela simpatia e tolerância e pela confiança incondicionada na razão comum a todos. Testemunhamos diariamente que o diálogo pode dar-se mesmo entre pessoas de diferentes temperamentos, diferentes opiniões políticas. A "incapacidade para o diálogo" parece-me ser mais a objeção que se lança contra aquele que não quer seguir nossas idéias do que uma carência real no outro.

IV - OUTROS DESENVOLVIMENTOS

17. A universalidade do problema hermenêutico (1966) [219]

Por que será que, na atual discussão filosófica, o problema da linguagem alcançou uma posição tão central quanto alcançara, há 150 anos, o conceito do pensamento ou do pensamento que pensa a si mesmo? Essa questão serve como resposta *à* pergunta que se caracteriza como a questão central da modernidade, como nos foi legada pela existência da ciência moderna. Trata-se da seguinte questão: como se relaciona nossa imagem natural de mundo, a experiência de mundo que temos como seres humanos, enquanto estamos vivendo nossa história de vida e nosso destino, com aquela autoridade intocável e anônima representada pela voz da ciência. Desde o século XVII, a verdadeira tarefa da filosofia consiste em conciliar essa nova investida do saber-fazer e do poder-fazer com o todo de nossa experiência humana de vida. Isso se manifesta em muitos fenômenos, atingindo inclusive a tentativa da geração atual de colocar no ponto central da filosofia o tema da linguagem. A linguagem constitui-se no modo fundamental de realização de nosso ser-no-mundo, a forma de constituição de mundo que tudo envolve. Essa definição nos remete sempre aos enunciados da ciência, congelados em signos destituídos de linguagem, e à tarefa de reconduzir nosso mundo atual, colocado à nossa disposição e arbítrio pela ciência, esse mundo que chamamos de técnica, às ordenações fundamentais de nosso ser. Essas já não são ordenações arbitrárias, que possamos manipular. Devemos apenas honrá-las.

Pretendo expor alguns pontos básicos que servem para mostrar a universalidade do ponto de vista que chamei de "hermenêutico". Tomei esse ponto de vista de um modo de falar desenvolvido por Heidegger em sua primeira fase, prosseguindo com isso uma perspectiva provinda originariamente da teologia protestante e apresentada no século XX por Dilthey.

O que é hermenêutica? Gostaria de partir de duas experiências de estranhamento que encontramos no âmbito de significações que atingem nossa existência. Refiro-me à experiência de estranha-
[220] mento da consciência estética e da consciência histórica. O que quero dizer com isso pode ser expresso com poucas palavras: A consciência estética realiza a possibilidade, cujo valor não podemos negar nem minimizar, de relacionar-nos com a qualidade de uma obra de arte de forma crítica ou afirmativa. Mas isso significa que o que decide sobre a força enunciativa e a validade do que assim julgamos é, em última instância, nosso próprio juízo. Aquilo que recusamos não tem nada a nos dizer ou então recusamo-lo justo porque não tem nada a nos dizer. É isso que caracteriza nossa relação com a arte, no sentido amplo da palavra. Como mostrou Hegel, a arte também abarca todo o mundo religioso greco-pagão, enquanto arte-religião, como modo de experimentar o divino na resposta artística do homem. Quando esse mundo da experiência no seu todo se aliena como objeto de um julgamento estético, acaba perdendo sua autoridade originária e inquestionável. Nesse sentido, é preciso reconhecer que o mundo da tradição artística, a extraordinária simultaneidade com tantos mundos humanos proporcionada pela arte, é para nós bem mais que um mero objeto de aceitação ou rejeição livre. Ao contrário, o que se apodera de nós como obra de arte já não nos dá liberdade de distanciá-lo, de aceitá-lo ou recusá-lo a partir de nós mesmos. Será também que essas criações do engenho artístico humano, atravessando os milênios, foram feitas para prestar-se a essa aceitação ou recusa estética? Todo artista das culturas religiosas do passado expunha sua obra de arte com o único objetivo de ser aceita no que ela diz e representa e como pertencente ao mundo da convivência humana. A consciência da arte, a consciência estética é sempre uma consciência secundária. É secundária frente à imediata pretensão de verdade que provém da obra de arte. Nesse sentido, quando julgamos algo a partir do ponto de vista de sua qualidade estética, estamos deixando de lado alguma outra coisa que nos atinge muito mais intimamente. Essa alienação ao juízo estético instala-se sempre que alguém se subtrai negligentemente, quando não atende o apelo imediato do que o atinge. É por isso que um dos pontos de partida de minhas reflexões afirma que a soberania estética instalada no âmbito de expe-

riência da arte representa uma alienação frente à verdadeira realidade da experiência que encontramos nas configurações onde se enuncia a arte[1].

Há 30 anos, mais ou menos, esse problema começou a ganhar [221]
consciência, porém de uma maneira desvirtuada. Isso se deu quando a política de arte nacional-socialista, baseada em seus objetivos políticos, tentou criticar o formalismo de uma cultura estética pura através do discurso de uma arte ligada ao povo. Mesmo com todos os abusos que se cometeu em nome desse lema, não se pode negar que essa expressão aponta para algo real. Toda criação artística está subordinada à sua comunidade, e essa nunca é uma sociedade cultural informada e aterrorizada pela crítica da arte.

A segunda forma de experiência de alienação é o que chamamos de consciência histórica, essa esplêndida arte, que vai se formando lentamente, da autocrítica na recepção dos testemunhos da vida passada. A famosa formulação de Ranke sobre a anulação da individualidade expressa numa fórmula popular o que representa o *ethos* do pensamento histórico: A consciência histórica propõe-se a tarefa de compreender todos os testemunhos de uma época a partir do espírito dessa época, desvinculando-os das realidades atuais que nos prendem à vida presente. Busca ainda conhecer o passado sem preciosismo e superioridade moral, como um passado humano igual ao nosso[2]. O célebre escrito de Nietzsche "Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida" deu forma à contradição existente entre um tal distanciamento histórico e uma vontade de formação imediata, sempre presente na atualidade. Mostrou também algumas conseqüências dessa debilitada vontade formativa da vida, que ele chamou de alexandrina, que se apresenta como a ciência histórica moderna. Lembro que Nietzsche acusa o espírito moderno de ter sido tomado por uma debilidade axiológica, porque se acostumou de tal modo a trilhar cada vez novas perspectivas que acabou cego, incapaz de avaliar por si e de tomar posição frente ao

1. Cf. para isso, já em 1958, "Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins" e outros trabalhos meus em *Ges. Werke*, vol. 8.

2. Cf. O. Vossler, "Rankes historisches Problem", introdução a L. Ranke, *Französische Geschichte – vornehmlich im XVI. Und XVII. Jahrhundert*, Leipzig, 1943, também em: O. Vossler, *Geist und Geschichte – Gesammelte Aufsätze*, Munique, 1964, p. 184-214.

que se lhe apresenta; a cegueira axiológica do objetivismo histórico remete aqui para o conflito entre o mundo histórico alienado e as forças vitais da atualidade.

Nietzsche é certamente um testemunho extático, mas a experiência histórica que fizemos nos últimos cem anos com essa consciência histórica nos ensinou de modo impressionante que essa consciência, com sua pretensão a uma objetividade histórica, é acometida de dificuldades bem características. Um dos pontos mais
[222] óbvios de nossa experiência científica é o fato de, com certeza inabalável, podermos subordinar as magistrais obras da investigação histórica – nas quais Ranke parece ter elevado a pretensão de auto-anulação da individualidade a uma espécie de perfeição – às tendências políticas de sua própria época. Quando lemos a história romana de Mommsen, sabemos quem pode tê-la escrito, isto é, qual a situação política de sua época que levou o historiador a compilar as vozes do passado numa formulação racional. Podemos comprovar isso também em Treitschke ou em Sybel, para citar apenas alguns exemplos marcantes da historiografia prussiana. Isso significa de imediato que a autoconcepção do método histórico não revela toda a realidade da experiência histórica. Poder controlar os preconceitos da própria atualidade para que não prejudiquem a compreensão dos testemunhos do passado é incontestavelmente um objetivo justificado. Mas o que assim se realiza não esgota toda a tarefa da compreensão do passado e sua tradição. Poderia ser, também – e o rastreamento dessa questão é na realidade uma das primeiras tarefas a serem feitas pela ciência histórica no exame crítico de sua autoconcepção –, que o que permite à investigação histórica aproximar-se desse ideal de uma total anulação da individualidade não passe de matéria *irrelevante*, enquanto que os resultados da investigação realmente grandes e produtivos conservariam sempre algo da magia de um espelhamento imediato do presente no passado e do passado no presente. Também essa segunda experiência, que representa o ponto de partida de minha investigação, a ciência histórica, só revela uma parte do que é a verdadeira experiência, isto é, do que significa para nós o encontro com a tradição histórica, limitando-se a conhecer, assim, apenas numa configuração alienada.

Assim, quando proponho o desenvolvimento da consciência hermenêutica como uma possibilidade mais abrangente, como contraponto a essa consciência estética e histórica, minha intenção imediata é buscar superar a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de "ciência da hermenêutica" pela sua inserção na idéia moderna de ciência. Na hermenêutica de Schleiermacher fez-se ouvir tanto a voz do romantismo histórico quanto os interesses do teólogo cristão, na medida em que enquanto uma teoria geral da compreensão sua hermenêutica deveria favorecer a tarefa específica da interpretação da Sagrada Escritura. E, quando nos detemos a analisar essa hermenêutica, a perspectiva de Schleiermacher para essa disciplina mostra-se peculiarmente restringida pelo pensamento moderno de ciência. Schleiermacher define a hermenêutica como a arte de evitar mal-entendidos. Decerto, essa não é uma descrição totalmente errônea do esforço hermenêutico. O estranho induz facilmente mal-entendidos, produzi- [223]
dos pela distância temporal, pela mudança dos costumes de linguagem, a modificação do significado das palavras e dos modos de representação. Deve-se evitar o mal-entendido pela reflexão controlada por métodos. Mas também aqui devemos perguntar do seguinte modo: Quando afirmamos que compreender significa evitar mal-entendidos, estaremos definindo adequadamente o fenômeno da compreensão? Será que todo mal-entendido não pressupõe uma espécie de "acordo latente"?

O que quero evocar aqui não é nada mais que um fragmento da experiência vital. Dizemos, por exemplo: A compreensão e o mal-entendido se dão entre um eu e um tu. Mas já a simples formulação "um eu e um tu" testemunha uma alienação impressionante. Isso simplesmente não existe. Não existe nem "o" eu nem "o" tu. Existe apenas um eu que diz "tu" e que diz "eu" frente a um tu. Mas essas são situações já sempre precedidas pelo entendimento. Como sabemos, poder chamar o outro de "tu" pressupõe sempre um profundo consenso. Já existe ali um suporte permanente. Mesmo onde tentamos entender-nos a respeito de questões que dividem nossas opiniões, sempre está em jogo esse suporte, mesmo que raramente o saibamos. Ora, a ciência da hermenêutica quer-nos fazer crer que o texto que devemos compreender seria algo estranho, que tenta in-

duzir-nos a mal-entendidos. Nesse caso, deveríamos eliminar todos os momentos que pudessem permitir a infiltração desses mal-entendidos, através de um controlado método da educação histórica, pela crítica histórica e por métodos de controle reforçados pela empatia psicológica. Isso me parece a descrição, em parte válida mas muito fragmentária, de um fenômeno de vida abrangente que constitui o "ser-nós", do qual todos participamos. Creio que a tarefa consiste em evitar os pressupostos que estão à base da consciência estética, da consciência histórica e da técnica de evitar os mal-entendidos, superando assim as alienações presentes neles.

O que é isso que, nessas três experiências, nos pareceu ficar negligenciado? E por que sua particularidade nos chamou tanto a atenção? O que significa a consciência *estética* frente à plenitude daquilo pelo qual já sempre fomos tocados e que na arte costumamos chamar de "clássico"?[3] Nesse sentido, o que algo nos diz e aquilo que julgamos significativo já não se encontram sempre deli-
[224] neados? Muitas vezes, com uma certeza instintiva, fazemos afirmações como "isso é clássico, isso permanecerá". Estas afirmações, mesmo estando erradas, são válidas para nossa consciência. No entanto, elas já delinearam de antemão nossas possibilidades de julgar esteticamente algo. Não se trata de critérios puramente formais que pretenderiam julgar e aprovar arbitrariamente o nível de configuração ou o grau de conformação segundo a perspectiva do virtuosismo artístico. Encontramo-nos antes dentro de um espaço de ressonância estética de nossa existência sensitivo-espiritual, mantido pelas vozes que nos alcançam constantemente, e isso precede todo julgamento estético expresso.

Com a consciência histórica acontece algo análogo. Também ali percebemos a existência de uma infinidade de tarefas da investigação histórica que não têm relação alguma com nossa própria atualidade e com a profundidade de sua consciência histórica. Parece-me não haver dúvidas de que o grande horizonte do passado,

3. É um mal-entendido querer compreender minhas idéias sobre "o exemplo do clássico", presentes em *Verdade e método*, vol. I, p. 428s, como confissão de um ideal estilístico do classicismo platônico (H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfrut, 1979) e não antes como elaboração de uma categoria histórica.

a partir donde vivem nossa cultura e nossa atualidade, exerce sua influência em tudo que queremos, esperamos ou tememos do futuro. A história se apresenta e só se apresenta na luz desse nosso caráter de porvir (*Zukunftigkeit*). Todos nós aprendemos isso de Heidegger. Ele mostrou justamente que é o primado do porvir que possibilita a recordação e a preservação e com isso o todo de nossa história.

Isso tem conseqüências no que Heidegger ensinou sobre a produtividade do círculo hermenêutico. Eu próprio formulei esse princípio afirmando que, mais que nossos conceitos, são nossos preconceitos que perfazem nosso ser[4]. Isso é uma formulação provocativa, uma vez que busca restituir o direito ao conceito positivo do preconceito que o Iluminismo francês e inglês expulsou do uso da linguagem. Pode-se mostrar que originalmente o conceito de preconceito ultrapassa o sentido que lhe damos à primeira vista. Os preconceitos não são necessariamente injustificados e errôneos, de modo a distorcer a verdade. Na realidade, o fato de os preconceitos, no sentido literal da palavra, constituírem a orientação prévia de toda nossa capacidade de experiência é constitutivo da historicidade de nossa existência. São antecipações de nossa abertura para o mundo, que se tornam condições para que possamos experimentar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro possa nos dizer algo. De certo, isso não significa que estejamos cercados por um muro de preconceitos, e que somente permitiríamos o acesso a quem mostrasse seu passaporte, contendo a seguinte inscrição: aqui não se diz nada de novo. Ao contrário, é bem-vindo o hóspede que promete nos trazer algo novo para nossa curiosidade. Mas como vamos reconhecer o hóspede, admitido na nossa companhia, que vai dizer-nos algo *novo*?[5] Também nossa expectativa e [225]
nossa disposição para ouvir o *novo* não são trazidas necessariamente pelo antigo, onde nos encontramos? A comparação deve servir como uma espécie de legitimação para justificar por que o conceito de preconceito, que contém uma relação interna profunda com o conceito de autoridade, necessita de uma reabilitação her-

4. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 411s, e "Sobre o círculo da compreensão", acima p. 72s.

5. Para o conceito do "novo", cf. "Das Alte und das Neue", Discurso de abertura dos jogos festivos de Salzburg, 1981, em: *Ges. Werke*, vol. 4.

menêutica. Como toda comparação, também essa é caolha. A experiência hermenêutica não consiste em que algo esteja fora e cioso para entrar. Ao contrário, somos tomados por algo, e, em virtude disso que nos toma, sentimo-nos abertos para o novo, o outro, o verdadeiro. É o que nos mostra Platão com a bela comparação entre a comida para o corpo e o alimento espiritual: enquanto podemos recusar o primeiro, por exemplo, pelo conselho do médico, o segundo é sempre assimilado[6].

Com efeito, devemos perguntar como legitimar o condicionamento hermenêutico de nosso ser frente à existência da ciência moderna, uma vez que esta se baseia totalmente no princípio da imparcialidade e na ausência de preconceitos. Não se trata de dar normas à ciência e recomendar-lhe moderação – isso, sem mencionar que esse tipo de sermão sempre contém algo de cômico. A ciência não fará nossa vontade. Seguirá seu caminho movida por uma necessidade interna, que não depende de seu arbítrio, gerando sempre novos conhecimentos e produções que nos assombram. Não existe outra opção. É absurdo implorar a um pesquisador da área de genética, alertando-o dos perigos da criação de um super-homem. Também não se pode encarar o problema como se nossa consciência humana se opusesse ao curso científico das coisas, pretendendo construir assim uma espécie de contraciência. Mesmo assim não podemos deixar de perguntar se esses objetos aparentemente tão inofensivos, como a consciência estética e a consciência histórica, não apresentam uma problemática própria que afeta primeiramente nossa moderna ciência da natureza e nosso comportamento técnico frente ao mundo. Mesmo que, baseados na ciência moderna, erigíssemos um mundo técnico novo capaz de modificar tudo ao nosso redor, isso ainda não prova que o pesquisador, munido dos conhecimentos decisivos para isso, tenha se dado conta, nem *um pouco*, dessas desvalorizações técnicas. O que move o verdadeiro pesquisador é a pura vontade de conhecer e nada mais. Apesar disso, devemos nos perguntar se também frente ao conjunto de nossa civilização moderna, baseada na ciência, não acabamos ne-
[226] gligenciando alguma coisa. E se não se esclarecerem as pressuposições sob as quais se encontram essas possibilidades de conhecimento e de produção, isso não acarretará que a mão que emprega esses conhecimentos acabará se tornando destrutiva?[7]

6. *Prot.* 314 a.

O problema é realmente universal. Como eu a caracterizei, a questão hermenêutica não se restringe aos âmbitos de investigação que serviram de ponto de partida. Importava para mim assentar uma base teórica que pudesse sustentar também o fato fundamental de nossa cultura atual, a ciência e sua utilização técnica industrial. Um exemplo útil para vermos como a dimensão hermenêutica abrange a totalidade dos procedimentos da ciência é a estatística. Como um exemplo extremo, a estatística ensina que a ciência encontra-se constantemente sob determinadas condições metodológicas abstratas e que os resultados positivos das ciências modernas consistem em bloquear outras possibilidades interrogativas pela abstração. Na estatística isso se mostra de maneira muito clara, porque, ao conceber previamente as perguntas a serem respondidas, lança mão de objetivos propagandísticos. O que se destina a ter um efeito propagandístico deve influenciar sempre e de antemão o julgamento dos que são consultados, buscando restringir sua capacidade de julgamento. O que se verifica, então, parece ser a linguagem dos fatos. Mas a questão hermenêutica busca saber quais são as perguntas a que respondem esses fatos e quais são os fatos que começariam a mostrar-se se fossem feitas outras perguntas. A hermenêutica deveria legitimar primeiro a significação desses fatos e com isso as conseqüências que se derivam da persistência dos mesmos.

Com isso acabo antecipando – e empreguei a expressão involuntariamente – quais são as respostas às perguntas suscitadas realmente pelos fatos. O que constitui verdadeiramente o fenômeno hermenêutico originário é que não existe nenhum enunciado que não possa ser compreendido como resposta a uma pergunta, e é só assim que ele pode realmente ser compreendido. Isso em nada prejudica a extraordinária metodologia da ciência moderna. Quem quiser aprender uma ciência precisa dominar sua metodologia. Sa-

7. O problema atualmente muito discutido da responsabilidade da ciência é, a meu ver, um problema moral.

bemos também que a metodologia em si não garante a produtividade de sua aplicação. Existe também (e isso pode ser comprovado por qualquer experiência de vida) uma esterilidade metodológica, isto é, a aplicação da metodologia a algo que não vale a pena conhecer, a algo que se faz objeto de investigação a partir de uma investigação não-autêntica.

[227] A autoconsciência metodológica da ciência moderna opõe-se certamente a isso. Assim, um historiador objetará que tudo isso é muito bonito, essa coisa de tradição histórica, único lugar onde as vozes do passado ganhariam significado e que inspiram os preconceitos que determinam a atualidade. Ele dirá ainda que a coisa muda de figura quando se trata realmente de investigação histórica. Como se pode levar a sério as opiniões de que por exemplo a explicação dos usos fiscais das cidades no século XV ou dos costumes matrimoniais dos esquimós recebam sua significação apenas a partir da consciência do presente e suas antecipações. Segundo ele, essas questões dizem respeito ao conhecimento histórico, e devem ser tratadas independentemente de qualquer relação com atualidade.

A esta objeção deve-se responder que o extremismo desse ponto de vista assemelha-se ao que se dá em certas instituições de pesquisa de grandes indústrias, sobretudo na América e na Rússia. Refiro-me aos chamados experimentos em grandes séries, onde simplesmente se medem os materiais sem levar em conta perdas ou custos, na expectativa de que finalmente um dia, entre mil tentativas de medição, uma medição apresente um resultado que interesse, ou seja, se mostre como resposta a uma pergunta a partir da qual é possível prosseguir. Não resta dúvidas de que, de certo modo, esse é o modo de trabalho da investigação moderna, mesmo no âmbito das ciências do espírito. Basta pensarmos nas grandes edições e sobretudo nos índices cada vez mais completos. Deve ficar em aberto, no entanto, se, com esses procedimentos, a investigação histórica moderna aumenta suas chances de perceber realmente fatos interessantes, adquirindo com isso um correspondente enriquecimento de nosso conhecimento. Mesmo assim, devemos perguntar: será esse o procedimento ideal, que mil historiadores elaborem incontáveis tarefas de investigação, isto é, constatem nexos fatuais, para que o historiador 1001 acabe encontrando algo

que seja interessante? De certo, estou caricaturando a verdadeira investigação. Mas, como em toda caricatura, também aqui há um pouco de verdade. Ela contém uma resposta à pergunta: O que realmente constitui o pesquisador produtivo? O fato de ter aprendido os métodos? Mas isso também faz aquele que não produz nada de novo. A tarefa decisiva do pesquisador é a fantasia. É claro que fantasia não significa aqui uma faculdade vaga de imaginar coisas; a fantasia sustenta-se como função hermenêutica e está a serviço do sentido do questionável, da capacidade de ventilar questões reais, produtivas – o que via de regra só consegue quem domina todos os métodos de sua ciência.

Como platônico, gosto de apreciar as cenas inesquecíveis dos diálogos de Sócrates, sobretudo aquelas em que este discute com os sofistas. Por fim, Sócrates acaba levando-os ao desespero com suas perguntas, até que, já não podendo suportar a situação incômoda, reivindicam o papel de interrogador que parece tão gratificante. E o que acontece então? Não sabem perguntar nada. Não lhe ocorre perguntar nada que valha a pena investigar ou procurar decididamente uma resposta. [228]

Tiro as conseqüências. A consciência hermenêutica, que desenvolvi desde o princípio seguindo alguns pontos determinados, tem sua verdadeira força de atuação no fato de deixar e fazer ver onde está a questão. Quando tivermos presente não somente a tradição artística e a tradição histórica dos povos, não apenas o princípio da ciência moderna em suas precondições hermenêuticas, mas o todo de nossa vida de experiência, então creio que conseguiremos integrar de novo também a experiência da ciência em nossa própria experiência universal e humana de vida. Então teremos alcançado o estrato fundamental que, com Johannes Lohmann[8], podemos chamar de "constituição do mundo estruturada na linguagem". Essa constituição apresenta-se como a consciência da história dos efeitos que esquematiza previamente todas as nossas possibilidades de conhecimento. Faço abstração aqui de que o pesquisa-

8. *Philosophie und Sprachwissenschaft*, publicado na série *Erfahrung und Denken, Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften*, n. 15, 1965.

dor, mesmo o pesquisador da natureza, talvez não esteja totalmente livre da moda e da sociedade, de todos os fatores possíveis de seu entorno; o que afirmo é que *dentro* de sua experiência científica o que o faz ter idéias fecundas não são tanto as "leis da lógica rígida" (Helmholtz) mas as constelações imprevisíveis, seja a queda da maçã de Newton ou qualquer outra observação onde se acende a chama da inspiração científica.

A consciência da história dos efeitos realiza-se no elemento da linguagem. Podemos aprender dos pesquisadores pensantes que a linguagem, em sua vida e acontecer, não pode ser concebida como um mero fenômeno em transformação. O que atua nela é uma teleologia como fator interno. Isso significa que as palavras que se formam, os recursos de expressão que figuram numa língua para se poder dizer determinadas coisas, não se fixam ao acaso, pelo simples fato de não desaparecerem. Significa, antes, que assim se constrói uma determinada articulação de mundo, um processo que atua como se fosse dirigido e que podemos sempre de novo observar na criança que está aprendendo a falar. Para isso, reporto-me a uma passagem de Aristóteles que gostaria de explicitar mais detalhadamente, uma vez que ela descreve de modo genial o ato da formação da linguagem, a partir de certa perspectiva. Trata-se do que Aristóteles chama de *Epagoge*, isto é, a formação do universal. Como se estabelece o universal? Na filosofia diz-se: "Ao conceito universal"; mas nesse sentido também as palavras são evidentemente o universal. Como se dá que elas sejam "palavras", isto é, que tenham um significado universal? Encontramos ali a primeira
[229] apercepção de um ser dotado de sentidos, mergulhado num mar de estímulos flutuantes, e um dia finalmente começa a conhecer algo. É claro que isso não significa dizer que antes estivesse cego. Quando dizemos "conhecer", referimo-nos ao ato de "reconhecer", e isso significa distinguir alguma coisa como a mesma na torrente de imagens passageiras. Isso que se distingue é fixado. Mas como? Quando é que uma criança conhece sua mãe pela primeira vez? Quando a vê pela primeira vez? Não. Quando então? Como se dá isso? Podemos afirmar que isso é um acontecimento único, onde se dá um primeiro conhecimento que arranca a criança das trevas da ignorância? Parece-me que não é exatamente assim. Aristóteles

descreveu esse processo de maneira maravilhosa. Ele afirma que esse fenômeno é o mesmo que ocorre com um exército em fuga, tomado pela angústia do pânico. Nessa situação, por fim, um soldado começa a deter-se e sondar se o inimigo está realmente tão próximo. O exército não se detém pelo fato de um soldado se deter. Então detém-se um segundo soldado. O exército não se detém pelo fato de dois soldados se deterem. Mas quando se detém realmente um exército? De repente, ele se detém. De repente, volta a obedecer ao comando. No modo de Aristóteles descrever essa cena, encontramos um fino chiste de linguagem. *Comando*, em grego, significa *Arché*, isto é, *principium*. Quando é que o princípio se dá como princípio? Por que poder? Essa é na realidade a questão pelo estabelecimento do universal[9].

Se não compreendo mal as explicações de Joh. Lohmann, trata-se da mesma teleologia que se dá constantemente na vida da linguagem. Quando descreve as tendências de linguagem, onde se avolumam determinadas formas como os verdadeiros agentes da história, Lohmann sabe perfeitamente que esse fenômeno se realiza nas formas do estabelecer-se, de colocar-se de pé, como diz a palavra alemã *Zustandekommen*. A impressão é que o que se mostra ali é o verdadeiro modo de realização de nossa experiência humana de mundo. O aprender a falar é certamente uma fase de extraordinária produtividade, e a genialidade que possuíamos aos três anos de idade transformamo-la num talento escasso e modesto. Mas no uso da interpretação de mundo guiada pela linguagem, que acaba se estabelecendo, ainda permanece vivo algo da produtividade de nossos inícios. Todos temos conhecimento desse fenômeno, por exemplo, quando tentamos traduzir algum texto, seja na vida, na literatura, ou em qualquer outra circunstância; é quando nos vemos tomados por um sentimento estranho, inquietante e penoso, até encontrarmos a palavra certa. Quando a temos, quando encontramos a expressão acertada (não precisa ser necessariamente uma [230]
palavra), quando estamos certos de possuí-la, então se estabelece, "fica de pé", então retomamos uma instância firme em meio ao torvelinho das coisas estranhas que se dão no acontecer da lingua-

9. Cf. Aristóteles, *An. Post.* B 19 100 a 3s.

gem, cuja variação infinita faz com que percamos a orientação. O que estou descrevendo é o modo da experiência humana no mundo em geral. Chamo-a de experiência hermenêutica, uma vez que o processo assim descrito repete-se constantemente no que nos é familiar. É sempre um mundo já interpretado, um mundo já ordenado em suas relações, no qual a experiência entra como um elemento novo, que destrona o que guiava nossas expectativas, colocando uma nova ordem ao que é destronado. O primeiro elemento não é o mal-entendido e nem a estranheza, de modo que a tarefa primordial e inequívoca seria evitar o mal-entendido. Ao contrário, o assentamento no que é familiar e no acordo possibilita o trânsito para o estranho, a assunção do que vem deste, e com isso a ampliação e enriquecimento de nossa própria experiência de mundo.

É assim que se deve compreender a pretensão de universalidade própria da dimensão hermenêutica. Compreensão sempre vem ligada com linguagem. Isso não implica de modo algum um certo relativismo da linguagem. É bem verdade que vivemos numa linguagem. A linguagem não é um sistema de signos que agenciamos com o auxílio de um teclado, ao entrarmos no escritório ou na estação emissora. Isso não é linguagem, pois não possuiu a infinitude do fazer que cria linguagem e experimenta mundo. Mas, embora vivamos inteiramente imersos numa língua, isso não representa nenhum relativismo, porque não existe esse exílio numa língua, nem sequer na própria língua materna. Todos experimentamos isso quando aprendemos uma língua estrangeira, e sobretudo quando viajamos, supondo que sabemos algo da língua estrangeira. Significa que quando falamos essa língua estrangeira não nos movemos como se estivéssemos constantemente consultando internamente nosso mundo e nosso vocabulário. Quanto mais dominamos a língua, tanto menos se dá esse olhar paralelo dirigido à própria língua. E, uma vez que jamais conseguimos dominar totalmente uma língua estrangeira, sempre experimentaremos algo desse olhar paralelo. Mesmo assim, trata-se já de é uma linguagem, mesmo que balbuciante, que como todo autêntico balbucio representa o estancar de uma vontade de dizer, estando aberta assim para uma possibilidade de expressão infinita. *De princípio*, toda língua onde vivemos é infinita e querer afirmar que a razão estaria cindida porque

existe uma infinidade de línguas é uma conclusão totalmente equivocada. O contrário é o verdadeiro. É exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós.

Se isso for correto, o que descrevemos inicialmente como a postura de nosso mundo moderno da indústria e do trabalho, fundado pela ciência, espelha-se sobretudo no plano da linguagem. Vivemos numa época de nivelamento crescente de todas as formas de [231]
vida. Trata-se de um imperativo da necessidade racional de conservação da vida em nosso planeta. O problema da alimentação da humanidade, por exemplo, só será resolvido se contermos o grande desperdício que se dá no cultivo da terra desde antigamente. É impossível impedir que o universo industrial das máquinas atinja também a vida do indivíduo como uma espécie de esfera de perfeição técnica, e hoje, quando ouvimos casais de namorados conversando, perguntamo-nos se o que dizem são realmente palavras com as quais se entendem ou marcas de propagandas e expressões técnicas, tiradas da linguagem dos signos do mundo industrial moderno. Não existem meios de impedir que as niveladoras formas de vida da era industrial não exerçam sua influência também na linguagem, como é o caso do crescente e espantoso empobrecimento do vocabulário da linguagem e a conseqüente aproximação da linguagem a um sistema técnico de signos. As pessoas que usam a preposição *trotz* (apesar de) ainda com dativo, como ainda faço, em breve vão ser peça de museu. Esse tipo de tendência ao nivelamento é difícil de ser detido. E apesar disso a construção do próprio mundo continua se dando sempre e simultaneamente na linguagem, sempre que queremos dizer-nos algo uns aos outros. O que constitui uma autêntica associação entre as pessoas é o fato de cada um ser primeiramente uma espécie de círculo de linguagem para si. Só então esses círculos se tocam e vão fundindo-se cada vez mais. Nesse caso o que fica de pé é sempre de novo a linguagem, com seu vocabulário e gramática, como antes e agora, e jamais sem a infinitude interna do diálogo que está em curso entre o que fala e seu interlocutor. É a dimensão fundamental do elemento hermenêutico. A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autên-

tica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro. Criar essa linguagem autêntica é uma tarefa especial para quem busca trazer à fala uma tradição escrita, como o teólogo, por exemplo, que está encarregado de comunicar uma mensagem escrita.

[232] 18. Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – Comentários metacríticos a *Verdade e método I* (1967)

O fato de a hermenêutica filosófica ter como tarefa abrir a dimensão hermenêutica em toda sua amplitude e alcance e de aplicar seu significado fundamental a todo o conjunto de nossa compreensão de mundo, em todas as suas formas, desde a comunicação entre os seres humanos até a manipulação social, desde a experiência do indivíduo na sociedade até a experiência que ele faz nessa sociedade, desde a tradição construída pela religião e o direito, a arte e a filosofia até a energia da reflexão emancipatória da consciência revolucionária, não é o bastante para excluir a limitação das experiências e dos campos de experiência que o pesquisador individual toma como ponto de partida. Meu próprio trabalho não passa de uma contribuição a mais, acrescentada à filosófica da herança do romantismo alemão, levada a efeito por Dilthey. Este adotou o tema da teoria das ciências do espírito, munindo-as de uma base nova e mais ampla: na contraposição entre a experiência da arte e a alienação histórica das ciências do espírito, aquela pretende sair-se vitoriosa em virtude da simultaneidade que lhe é própria. Com isso visava-se a uma verdade que, pelo questionamento, ultrapassa toda ciência e que por outro lado antecipa-a. Isso deveria mostrar-se na estrutura essencial da linguagem característica de toda experiência humana de mundo, cujo modo de realização é o da simultaneidade em constante renovação. Nesse sentido, era inevitável que os fenômenos iniciais, mesmo na análise da estrutura da linguagem universal do comportamento humano no mundo, se colocassem em primeiro plano. Isso correspondia ao surgimento histórico-científico do problema hermenêutico que ganhou alento na tradição escrita, na tradição que se havia tornado estranha pela

fixação, pela duração e pela distância no tempo. Assim tornara-se óbvio apresentar o complexo problema da tradução como modelo de linguagem do comportamento humano no mundo e desenvolver nas estruturas da tradução a problemática comum do modo de apropriar-se do estranho.

Nesse sentido, o "ser para o texto"[10] não esgota a dimensão [233] hermenêutica, a não ser que ampliemos o sentido de "texto", compreendendo-o como o texto que "Deus escreveu de próprio punho", como o *liber naturae*, abrangendo com isso também toda ciência, desde a física até a sociologia e antropologia. Mas, mesmo assim, o modelo da tradução é insuficiente para abarcar a multiplicidade do que significa linguagem no comportamento dos seres humanos. Na leitura do maior de todos os "livros" é possível demonstrar a tensão e a solução que estruturam o compreender e a compreensibilidade, talvez também a compreensão, e nesse sentido não se pode duvidar da universalidade do problema hermenêutico. Não se trata de um tema secundário. A hermenêutica não é uma mera disciplina auxiliar das ciências românticas do espírito.

Mas o fenômeno universal da estrutura de linguagem humana desenvolve-se também em outras dimensões. Assim, o tema hermenêutico atinge outras concatenações que determinam a experiência de mundo que o homem faz pela linguagem. Muitos desses temas aparecem em *Verdade e método I*. Ali apresentei o tema da consciência da história dos efeitos como uma elucidação consciente da idéia da linguagem humana em algumas fases de sua história. Mas, como demonstrou Johannes Lohmann em seu livro *Philosophie und Sprachwissenschaf* (Filosofia e ciência da linguagem)[11] e em seu comentário sobre meu ensaio em *Gnomon*[12], essa consciência atinge também outras dimensões. No conceito de linguagem que eu próprio esbocei, Lohmann amplia sua "cunhagem no âmbito do pensamento ocidental", a ponto de abranger a escala gigantesca da

---

10. Segundo a afirmação de O. Marquard no congresso de filosofia de Heidelberger em 1966.

11. *Erfahrung und Denken, Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften*, n. 15, 1965.

12. Vol. 37, 1965, p. 709-718.

história da linguagem tanto para frente quanto para trás. Para trás, rastreando a "procedência do 'conceito' como o veículo intelectual da 'subsunção' atual dos objetos dados sob uma forma pensada" (714), reconhecendo a forma gramatical do conceito no tipo radical-flexivo do antigo indo-germânico, que encontra sua expressão mais clara na cópula – assim surge a possibilidade da teoria como a criação mais própria do Ocidente. Para frente, explicitando novamente a história do pensamento ocidental pelo desenvolvimento das formas de linguagem; essa história do pensamento ocidental é o que torna possível a ciência moderna no sentido de disponibilizar o mundo pela passagem da tipologia de linguagem radical-flexiva para a tipologia verbal-flexiva.

Também a retórica testemunha verdadeiramente a estrutura universal da linguagem universal. Em outro sentido, essa estrutura constitui a base essencial para o elemento hermenêutico, represen-
[234] tando para a arte da interpretação da linguagem algo assim como o positivo para o negativo. Os nexos relacionais entre retórica e hermenêutica, que mencionei em meu livro, podem ser ampliados em muitos aspectos como mostram as excelentes contribuições e correções feitas por Klaus Dockhorn no *Göttingischen Gelehrten-Anzeigen*[13]. Mas a estrutura de linguagem está tão profundamente inserida na sociabilidade do ser humano que mesmo o teórico das ciências sociais deve ocupar-se com o direito e os limites da problemática hermenêutica. Assim o próprio Habermas[14] confrontou recentemente a hermenêutica filosófica com a lógica das ciências sociais, avaliando-a a partir dos interesses cognitivos desta.

Creio que se torna necessário tematizar aqui as universalidades interativas da retórica, da hermenêutica e da sociologia em sua interdependência e esclarecer a legitimidade característica de cada uma dessas universalidades. Isso torna-se ainda mais importante à medida que comportam – principalmente as duas primeiras – uma certa ambigüidade em sua pretensão científica, co-determinada por sua relação com a práxis. Isso porque a retórica não é evidente-

13. 218. Jahrg., caderno 3/4, 1966, p. 169-206.

14. *Philosophische Rundschau*, suplemento 5, 1967, p. 149-180 (e recentemente: "Zur Logik der Sozialwissenschaften", Frankfurt, 1970, 5ª ed. ampliada, 1982.

mente uma mera teoria das formas de falar e dos recursos de persuasão. Ela pode, antes, progredir de uma capacidade natural para uma destreza prática. Sejam quais forem seus recursos e métodos, tampouco a arte da compreensão depende imediatamente da consciência pela qual segue suas regras. Também aqui a habilidade natural que todos possuem pode tornar-se numa capacidade pela qual alguém pode suplantar todos os outros, e a teoria, na melhor das hipóteses, só poderá perguntar pelo porquê. Em ambos os casos dá-se uma suplementaridade entre a teoria e aquilo de que foi extraída e que chamamos de práxis. Uma pertence à filosofia grega primitiva, a outra é uma conseqüência da dissolução tardia dos fortes vínculos da tradição e do esforço para manter o que está em vias de desaparecer, superando-o por uma consciência lúcida.

A primeira história da retórica foi escrita por Aristóteles. Restaram-nos apenas fragmentos. Aristóteles fez suas formulações, porém, seguindo um esquema projetado primeiramente por Platão. Por trás de todas as pseudo-reivindicações que faziam os retóricos de seu tempo, Platão descobriu uma tarefa autêntica, que apenas o filósofo, o dialético está em condições de resolver, a saber, dominar de tal modo o discurso que deve produzir evidências efetivas que os argumentos adequados a cada caso devem se aproximar daqueles que a alma é especificamente capaz de receber. Isso representa uma tarefa teoricamente esclarecedora, que implica, no entanto, dois pressupostos platônicos: o primeiro que só poderá encontrar [235] com segurança o *pseudos* "verossímil" do argumento retórico aquele que conhece a verdade, isto é, as idéias; e o segundo é que precisa conhecer na mesma proporção também as almas que deve influenciar. A retórica aristotélica é primeiramente uma elaboração do último tema. Nela realiza-se a teoria da adequação do discurso à alma, formulada por Platão no *Fedro*, na forma de uma fundamentação antropológica da arte do discurso.

A teoria da retórica foi o resultado de uma controvérsia preparada de há muito, desencadeada pela irrupção delirante e assustadora de uma arte do discurso e por uma idéia de educação que conhecemos pelo nome de sofística. Como um saber prático incrivelmente novo, que ensinava a colocar tudo de cabeça para baixo, essa arte passou da Sicília para uma Atenas firmemente estabeleci-

da mas com uma juventude fácil de ser seduzida. Então, tinha-se que impor uma nova disciplina a esse grande déspota (como chama Górgias[15] à arte do discurso). Desde Protágoras até Isócrates, a preocupação dos mestres não era apenas ensinar a discursar, mas também a formar uma consciência de cidadania justa, que prometia trazer êxito político. Mas foi só Platão que lançou as bases pelas quais a nova e revolucionária arte do discurso encontraria seus limites e seu legítimo posto, como nos descreveu exaustivamente Aristófanes. É o que nos testemunha também a dialética filosófica da academia platônica e a fundamentação aristotélica da lógica e da retórica.

A história da compreensão não é menos antiga e honorável. Se quisermos reconhecer a hermenêutica onde ela aparece como uma verdadeira arte de compreender, então, se não quisermos começar com o Nestor da Ilíada, temos de começar com Ulisses. Poderíamos apelar para o fato de que o novo movimento de educação da sofística impulsionou de fato a interpretação de frases poéticas famosas, adornando-as artificialmente como exemplos pedagógicos. Junto com Gundert, poderíamos até contrapor a esta hermenêutica uma hermenêutica socrática[16]. Mas isso está longe de ser uma teoria da compreensão, e parece ser característico para o surgimento do problema hermenêutico a eliminação de um distanciamento, a superação de uma alteridade e a construção de uma ponte entre o outrora e o agora. Nesse sentido, seu momento característico foi a época moderna, que ganhou consciência de sua distância em relação aos tempos passados. Algo disso já se encontrava na pretensão teológica de compreensão da Bíblia, própria da Reforma, e de seu princípio da *sola scriptura*, mas encontrou um real desenvolvimento na medida em que o Iluminismo e Romantismo geraram uma cons-
[236] ciência histórica, que estabeleceu uma relação cindida com toda tradição. Outra conseqüência se deu pelo fato de a história da teoria hermenêutica ter-se orientado na tarefa da interpretação das "manifestações vivas expressas por escrito", mesmo que a elaboração teórica da hermenêutica de Schleiermacher tenha incluído a

15. Hermann Gundert, in: *Hermeneia, FS für Otto Regenbogen*, 1952.
16. *Gorg.* 456a s.

compreensão no modo como se dá no trato oral da conversação. A retórica, ao contrário, voltava-se para a imediaticidade do efeito do discurso, e mesmo tendo trilhado também os caminhos da escrita artística e desenvolvido a teoria do estilo e os estilos, sua verdadeira realização não se dá na leitura mas no dizer. A posição intermédia do discurso proclamado já denuncia a tendência de basear a arte do discurso em recursos artísticos fixados por escrito, desligando-os da situação originária. Aqui se inicia a influência recíproca com a poética, cujos objetos de linguagem alcançam um tal grau de pureza artística que sua transformação da oralidade para a escritura e vice-versa se dá sem perdas.

Mas a oratória como tal está ligada à imediaticidade de seus efeitos. Com profunda erudição, Klaus Dockhorn mostrou em que medida o produzir efeitos se impôs como o mais importante recurso persuasivo desde Cícero e Quintiliano até a retórica política inglesa do século XVIII. Mas o produzir efeitos, enquanto a tarefa essencial do orador, tem muito pouca influência quando se trata da expressão escrita, a qual se torna objeto do esforço hermenêutico; e é justamente essa diferença que queremos destacar: o orador arrasta o ouvinte. O brilho de seus argumentos deslumbra o ouvinte. A força persuasiva do discurso não deve nem pode admitir a reflexão crítica. A leitura e interpretação do escrito, ao contrário, estão tão distanciadas e afastadas do escritor, de seus humores, de suas intenções e de suas tendências latentes que a apreensão do sentido do texto adquire o caráter de uma produção autônoma que se assemelha mais à arte do discurso do que ao comportamento de seu ouvinte. Compreende-se assim o fato de os recursos teóricos da arte da interpretação serem tomados em grande medida da retórica, como demonstrei em alguns pontos e como expôs Dockhorn numa ampla base.

Mas onde deveria se apoiar também a reflexão teórica sobre a compreensão, se não na retórica, a qual, desde a antiga tradição, representa o único advogado de uma pretensão de verdade que defende o verossímil, o *eikos* (*verosimile*)? E o que se torna evidente pela razão comum contra a pretensão demonstrativa e de certeza da ciência? Persuadir e evidenciar sem lançar mão da demonstração é o objetivo e o parâmetro tanto da compreensão e da interpre-

tação quanto da arte da persuasão e do discurso... e esse amplo domínio das convicções evidentes e das opiniões comuns reinantes
[237] não se restringe gradualmente pelo progresso da ciência, por maior que seja, mas estende-se antes a todo novo conhecimento da investigação, reivindicando-o como seu e adaptando-o para si. A ubiqüidade da retórica é ilimitada. Graças a ela a ciência se sociabiliza na vida. O que saberíamos sobre a física moderna, que transforma nossa vida a olhos vistos, se dependêssemos apenas dela? Todas as suas explanações que extrapolem o círculo de especialistas (e talvez tenhamos que dizer: à medida que não se restringem a um pequeno círculo de especialistas consagrados) devem seus efeitos ao elemento retórico que as sustenta. Como demonstrou sobretudo Henri Gouhier[17], mesmo Descartes, esse grande e apaixonado defensor do método e da certeza, enquanto escritor, lança mão largamente dos recursos da retórica em todos os seus escritos. Não pode haver dúvidas quanto à sua fundamental função dentro da vida social. Toda ciência que queira ser prática depende dela. Por outro lado, a função da hermenêutica não é menos universal. A incompreensibilidade e a existência de mal-entendidos presentes nos textos da tradição de que se ocupou originariamente a hermenêutica é apenas um caso especial do que se encontra em toda orientação humana no mundo como o *atopon*, o estranho que jamais se deixa enquadrar nas expectativas habituais da experiência. E assim como no progresso do conhecimento os *mirabila* acabam perdendo sua estranheza, à medida que são compreendidos, assim também toda apropriação exitosa da tradição ganha uma nova familiaridade própria, pela qual ela nos pertence e nós pertencemos a ela. Ambas confluem num único mundo próprio e compartilhado, que abarca a história e a atualidade, o qual encontra sua articulação de linguagem nos discursos entre os seres humanos. Também da parte da compreensão, portanto, a universalidade da estrutura da linguagem humana mostra-se como um elemento ilimitado que sustenta tudo, não somente a cultura transmitida pela linguagem, mas simplesmente tudo, porque tudo é assumido pela compreensibilidade na qual nos relacionamos uns com os outros. Platão pode tomar como ponto de partida legítimo o fato de que quem considera as coisas no espelho dos discursos assegura-se de sua plena e irrestrita verdade. E quando Platão ensina que todo conhecimento só é tal pelo reconhecimento, isso tem um sentido profundo e correto. Um "primeiro" conhecimento é tão impossível como uma primeira palavra. Também o conhecimento mais recente, cujas conseqüências ainda não são visíveis, só será o que realmente foi quando tiver se [238]
decantado nelas e tiver trilhado o caminho da mediação do entendimento intersubjetivo.

Assim, os aspectos retórico e hermenêutico da estrutura da linguagem humana encontram-se perfeitamente compenetrados. Não haveria oradores nem retórica se o entendimento e o consenso não sustentassem as relações humanas; não haveria nenhuma tarefa hermenêutica se não fosse rompido o consenso daqueles que "são um diálogo" e não se precisasse buscar o entendimento. A combinação com a retórica, portanto, possibilita dissolver a aparência de que a hermenêutica estaria restrita à tradição estético-humanista, como se a filosofia hermenêutica estivesse às voltas com um mundo do "sentido" contraposto ao mundo do "real", que está se ampliando na "tradição cultural".

É próprio da universalidade do princípio hermenêutico precisar ser observado também pela lógica das ciências sociais. Assim, Habermas utilizou-se das análises da "consciência da história dos efeitos" e do modelo da "tradução", presentes em *Verdade e método I*, reconhecendo-lhe uma função positiva para a superação da rigidez positivista da lógica das ciências sociais e para sua fundamentação nos processos da linguagem, a qual historicamente continua irrefletida[18]. Essa referência à hermenêutica portanto está expressamente a serviço dos pressupostos da metodologia das ciências sociais. Essa proposta distancia-se certamente da base tradicional da problemática hermenêutica formada pelas ciências do espírito estético-românticas, distância tomada por uma decisão prévia de grande alcance. É verdade que o estranhamento metodológi-

17. Henri Gouhier, La résistance au vrai... *Retorica e Barocco*, ed. E. Castelli, Roma, 1955.

18. J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, *Phil. Rdsch.* Suplemento 5, Tubinga, 1967, cap. III.

co que constitui a essência da ciência moderna é usado também nas "humanities", e *Verdade e método I* jamais considerou como excludente a contraposição implícita em seu título[19]. Mas o ponto de partida da análise foram as ciências do espírito, porque convergem com experiências onde não estão em questão método e ciência, mas experiências que se encontram fora da ciência, como a experiência da arte e a experiência da cultura cunhada pela sua tradição histórica. Em todas elas a experiência hermenêutica atua de modo igual, e como tal ela própria não se converte em objeto de estranhamento metodológico, mas precede-o na medida em que abre as perguntas à ciência, possibilitando assim o emprego de seus mé-
[239] todos. Caso se reconheça a reflexão hermenêutica como indispensável (como ficou demonstrado em *Verdade e método* para o caso das ciências do espírito), as ciências sociais modernas, segundo Habermas, reivindicam, por intermédio de um "estranhamento controlado", elevar a compreensão "de um exercício pré-científico para o nível de um procedimento reflexivo", por assim dizer pelo "desenvolvimento metodológico da inteligência" (172-174).

Esse é o caminho que trilha a ciência, desde antigamente, a fim de alcançar, através de procedimentos ensináveis e controláveis, o que a inteligência individual às vezes também consegue, mesmo que de modo inseguro e não controlável. Se a conscientização das condições hermenêuticas presentes nas ciências da compreensão leva as ciências sociais – que não buscam "compreender" mas apreender cientificamente a estrutura real da sociedade pela inclusão das compreensibilidades que se alojam na estrutura da linguagem – a sistematizações metodológicas úteis ao seu trabalho, isso certamente é um ganho científico. Mas a reflexão hermenêutica não permitirá que aquelas lhe prescrevam uma obrigação de restringir-se a essa função científica imanente, e sobretudo não permitirá que lhe impeçam de aplicar novamente uma reflexão hermenêutica ao estranhamento metodológico da compreensão que move as ciências sociais, mesmo que isso provoque uma nova desvalorização positivista da hermenêutica.

19. Cf. o Prefácio à 2ª edição, *Verdade e método*, vol. I, p. 13s.

Vejamos, pois, como se impõe a problemática hermenêutica no âmbito da teoria das ciências sociais e quais as perspectivas opera desde lá.

Já de início encontramos aí "ponto de partida da linguagem" (124s). Se a estrutura da linguagem se caracteriza pelo modo de realização da consciência hermenêutica, então convém reconhecermos na linguagem, enquanto estrutura fundamental da sociabilidade humana, o *a priori* válido para as ciências sociais, a partir do qual as teorias behaviorista-positivistas, que consideram a sociedade como um todo funcional observável e controlável, são levadas ao absurdo. Isso comporta algo evidente, à medida que a sociedade humana vive em instituições, que como tais são compreendidas, transmitidas, reformadas, em suma, são determinadas pela íntima autocompreensão dos indivíduos que formam a sociedade. Tanto frente à teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein quanto frente à utilização da mesma por Winch[20] em vista de um *a priori* de linguagem válido para todo enunciado das ciências sociais, Habermas reconhece o direito da hermenêutica pelo fato de, a partir do pensamento da história dos efeitos, essa hermenêutica reivindicar o acesso comunicativo ao âmbito dos objetos das ciências sociais.

No entanto, quando Habermas se guia pela análise da compre- [240]
ensão prévia e dos condicionamentos essenciais dos preconceitos próprios a toda compreensão e ação humanas, a reivindicação que ele faz à hermenêutica é de caráter fundamentalmente diferente. É verdade que a consciência da história dos efeitos, que busca refletir sobre os próprios preconceitos e controlar sua própria compreensão prévia, desbanca o objetivismo ingênuo que falseia tanto a teoria positivista da ciência quanto a fundamentação fenomenológica e de análise da linguagem próprias das ciências sociais. Mas em que contribui essa reflexão? Aí está o problema da história universal, isto é, a idéia de uma meta da história que a ação social se representa como meta. Quando se contenta com considerações gerais que jamais ultrapassam os limites do próprio ponto de vista, a reflexão hermenêutica acaba se tornando estéril e infrutífera. É verdade que com essa

20. P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londres/Nova York, 1958 (alemão, 1966).

consideração nega-se a pretensão de uma filosofia da história baseada em conteúdos. Mas, apesar disso, a consciência histórica projetará sempre uma história universal pré-compreendida a partir de sua própria orientação ao futuro. De que serve conhecer seu caráter provisório e sua superabilidade essencial?

Mas o que faz a reflexão hermenêutica quando é efetiva? Qual a relação da reflexão histórico-efeitual com a tradição da qual ela se torna consciente? Minha tese é de que - e penso que ela seja a conseqüência necessária do reconhecimento de nosso condicionamento histórico-efeitual e de nossa finitude - a hermenêutica nos ensina a perceber o dogmatismo presente na contradição entre a tradição viva e "natural" e a apropriação reflexiva da mesma. Ai esconde-se um objetivismo dogmático que deforma também o conceito de reflexão. O sujeito que reflete, mesmo nas ciências da compreensão, não consegue evadir-se do contexto histórico-efeitual de sua situação hermenêutica, visto que sua compreensão sempre está implicada nesse acontecer. O historiador, mesmo aquele da chamada ciência crítica, está tão longe de desfazer-se das tradições vivas, por exemplo das tradições nacionais, que, enquanto historiador nacional, acaba ao contrário formando-as e conformando-as pela sua atuação. E o mais importante: quanto mais conscientemente reflete sobre seu condicionamento hermenêutico tanto mais atua. Droysen, que desmascarou a "objetividade eunuca" dos historiadores em sua ingenuidade hermenêutica, atuou decisivamente em favor de uma consciência nacional da cultura burguesa do século XIX - em todo caso, teve muito mais influência do que a consciência épica de Ranke, que buscava educar para uma *apolitéia* estatal. A compreensão é, ela mesma, um acontecimento. Só um historicismo ingênuo e irrefletido poderia considerar as ciências histórico-hermenêuticas como algo absolutamente novo, ca-
[241] paz de eliminar o poder da tradição. Através do aspecto da estruturação da linguagem, como um fenômeno capaz de sustentar toda compreensão, procurei demonstrar inequivocamente a mediação constante pela qual sobrevive a tradição social.

Habermas contrapõe a essa idéia o argumento de que a intervenção da reflexão acabou transformando profundamente o *médium* da ciência. Foi exatamente essa a herança imperecível que o idealismo alemão nos legou do espírito do século XVIII. Segundo Habermas, mesmo que a experiência hegeliana de reflexão já não possa realizar-se numa consciência absoluta, o "idealismo da estrutura da linguagem" (179) - que no fundo não passaria de mera "transmissão cultural", na sua apropriação e desenvolvimento hermenêuticos - seria uma triste impotência frente ao todo real do nexo vital da sociedade, conjugando não apenas a linguagem mas também o trabalho e o domínio. A reflexão hermenêutica deveria transformar-se em crítica da ideologia.

Com isso, Habermas retoma o motivo central do interesse cognitivo da sociologia. Como a retórica (enquanto teoria) buscava o encantamento da consciência pelo poder do discurso, obrigando a distinguir a coisa em si, o verdadeiro do verossímil que o discurso ensina a produzir, como a hermenêutica busca, por meio da reflexão intercomunicativa, restaurar um entendimento intersubjetivo destruído, buscando sobretudo recolocar em suas bases hermenêuticas um conhecimento que se alienou num falso objetivismo, assim também a reflexão das ciências sociais é movida por um interesse emancipatório buscando dissolver as coerções sociais externas e internas por meio da conscientização. Enquanto essas buscam legitimar-se por meio da interpretação feita pela linguagem, a crítica da ideologia, e talvez também uma ação da reflexão que se interpreta pela linguagem, transforma-se num desmascaramento da "ilusão criada pela linguagem".

Também no âmbito da terapia psicanalítica confirma-se o poder emancipatório da reflexão exigida para a vida social. Quando se desmascara a repressão, tira-se a força das falsas coerções. E como nesse caso o estado final de um processo de formação reflexiva deveria fazer coincidir todas as motivações da ação com o sentido que orienta o sujeito que age - objetivo que na situação psicanalítica se vê limitado pela tarefa terapêutica apresentando assim apenas um conceito-limite -, assim também a realidade social só poderia ser apreendida adequadamente, do ponto de vista hermenêutico, num tal estado final fictício. Na realidade, a vida da sociedade consiste numa trama de motivações compreensíveis e coerções reais, de que a investigação sociológica teria que se apropriar num processo de formação crescente, liberando-as para a ação.

Não podemos negar que essa concepção da teoria sociológica tem certa coerência. Contudo, parece duvidoso que a contribuição [242] da hermenêutica seja aproveitada corretamente se for estabelecida a partir do conceito-limite de uma coincidência de todas as motivações da ação com um sentido compreendido. O problema hermenêutico possui um alcance tão universal e fundamental para toda experiência inter-humana da história e da atualidade, porque se pode experimentar um sentido também onde este não se dá intencionalmente. Diminui-se a universalidade da dimensão hermenêutica quando um âmbito do sentido compreensível ("transmissão cultural") é destacado frente a outros determinantes da realidade sociológica, perceptíveis simplesmente como fatores reais. Como se toda ideologia, enquanto uma falsa consciência baseada na linguagem, não só se apresentasse como um sentido compreensível, mas pudesse ser *compreendida* também em seu sentido "verdadeiro", por exemplo naquele do interesse de dominar. O mesmo vale também para os motivos inconscientes que o psicanalista faz vir à consciência.

O ponto de partida do desenvolvimento da dimensão hermenêutica tomado por *Verdade e método I* na experiência da arte e nas ciências do espírito parece dificultar aqui a avaliação de seu verdadeiro alcance. De certo, também o chamado aspecto universal, desenvolvido na III parte do livro, é por demais esquemático e unilateral. Mas do ponto de vista da colocação do problema hermenêutico, parece-me objetivamente absurdo que os reais fatores de trabalho e domínio devam permanecer fora de suas fronteiras. O que seriam então os preconceitos de que deve se ocupar a reflexão do esforço hermenêutico? De onde procedem? Da transmissão cultural? Também dela, certamente. Mas donde forma-se essa? O idealismo da linguagem seria na verdade um absurdo grotesco se não se limitasse a uma função meramente metodológica. Habermas afirmou certa vez: "A hermenêutica choca-se a partir de dentro com os muros dos nexos da tradição" (177). Essa afirmação não deixa de conter alguma verdade, se essa idéia se refere ao contraste que estabelece com um "a partir de fora", que não entra em nosso mundo compreensível ou incompreensível, e que deve ser compreendido, mas que fica preso na observação que constata modificações (em vez de ações). Creio que seja um erro, no entanto, querer absolutizar a tradição cultural. Há que se buscar compreender tudo que pode ser compreendido. Nesse sentido, vale o princípio de que "o ser que pode ser compreendido é a linguagem"[21].

Não nos estamos limitando, assim, a um mundo do sentido, que representaria uma espécie de objeto secundário do conhecimento, nos moldes do "conhecer o conhecido" (A. Boeckh), uma apropriação do já conhecido. Um processo que com os recursos da "transmissão cultural" enriqueceria as realidades verdadeiramente econômicas e políticas, que determinam em primeira linha a vida da sociedade. No espelho da linguagem reflete-se, antes, tudo que é. Nele e somente nele encontramos o que não encontramos em [243] parte alguma, porque somos nós mesmos (e não apenas o que pensamos e sabemos acerca de nós mesmos). No fundo, a linguagem não é nenhum espelho, e o que vemos nela não é reflexo de nosso ser nem do ser de todos, mas uma interpretação e revitalização do que existe conosco, tanto na dependência real de trabalho e dominação como em tudo mais que constitui nosso mundo. A linguagem não é um sujeito anônimo, finalmente encontrado, de todos os processos e ações sócio-históricos, que se oferece ao nosso olhar contemplativo junto com o conjunto de suas atividades e objetivações. Ela é, antes, o jogo em que todos participamos. Aqui ninguém tem precedência. Cada qual está "envolvido" e é "mão" no jogo. Isso acontece quando compreendemos, e justamente quando vislumbramos os preconceitos ou desmascaramos subterfúgios que desfiguram a realidade. É ali que mais "compreendemos". Então, quando vislumbramos algo que nos parecia estranho e incompreensível, quando o alojamos sob nosso mundo ordenado pela linguagem, então, finalmente, a coisa fica clara, como num árduo cálculo de xadrez onde só compreendemos a necessidade de alguma posição absurda na resolução final da partida.

Mas isso significa que só compreendemos quando vislumbramos os subterfúgios e desmascaramos as falsas presunções? Essa parece ser a pressuposição de Habermas. Pelo menos é o que ele acredita. O poder da reflexão se mostraria somente nesse caso, e sua impotência se mostraria quando ficamos presos à teia da lin-

21. *Verdade e método*, vol. I, p. 686s.

guagem e continuamos a nela tecer. Ele pressupõe que a reflexão das ciências hermenêuticas "sacode o dogmatismo da práxis vital". Por outro lado, afirmar que a ação de tornar transparentes os preconceitos que estão na base da estrutura do compreender poderia desembocar no reconhecimento da autoridade parece-lhe uma afirmação infundada e que comprometeria o legado do Iluminismo – uma violência dogmática! Pode ser também que o conservadorismo (não de um Burke, mas de uma geração que tem atrás de si três grandes convulsões sociais da história alemã, sem jamais ter chegado a uma revolução que abalasse a ordem social vigente) favoreça a visão de uma verdade que facilmente se oculta. Ao desvincular autoridade e razão da antítese abstrata do Iluminismo emancipatório, afirmando sua relação essencialmente ambivalente, não fiz outra coisa que afirmar algo de evidente, e não se trata de uma "convicção fundamental" (174)[22].

A antítese abstrata do Iluminismo parece-me ignorar algo de
[244] verdadeiro, e isto tem conseqüências funestas. Isso talvez ocorra porque se atribui um falso poder à reflexão, *ignorando por motivos ideológicos* as verdadeiras dependências. Supondo-se, é claro, que a autoridade exerça um poder dogmático seguindo uma infinidade de formas de domínio, desde as instituições de ensino, passando pelos comandos do exército e do governo até a hierarquia do poder político ou das autoridades religiosas. Mas essa imagem de obediência que se presta à autoridade jamais poderá mostrar por que motivo todas essas instituições são ordens e não a desordem de um despotismo do poder. Creio serem razões indubitáveis que me levam a afirmar que é importante reconhecer as verdadeiras relações de autoridade. Podemos perguntar: em que se baseia esse reconhecimento? De certo, essa autoridade poderia, muitas vezes, também expressar uma real submissão impotente frente ao poder. Mas isso não é reconhecimento nem se baseia na autoridade. Basta estudarmos casos de perda e decadência da autoridade (e o contrário disso) para ver o que é e de que vive. Não vive do poder dogmático, mas do reconhecimento dogmático. E o reconhecimento dogmático não é nada mais

22. Cf. entrementes meu artigo "Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Fraiheit", *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 133, 1983, p. 11-16.

que atribuir à autoridade uma superioridade no conhecimento, acreditando por conseguinte que ela tenha razão. É seu único "fundamento". Ela domina, portanto, porque é "livremente" reconhecida. A obediência que se lhe tributa não é cega.

É inadmissível, porém, a suposição de que eu estaria afirmando não haver perda de autoridade e crítica emancipatória. Se a perda de autoridade é resultado da crítica emancipatória exercida pela reflexão ou se essa perda se manifesta na crítica e na emancipação, é algo que não interessa abordarmos aqui, e talvez nem se trate de uma verdadeira alternativa. A questão a ser debatida é simplesmente se a reflexão sempre dissolve as relações substanciais ou se pode também assumi-las na consciência. É estranho que Habermas conceba de modo unilateral o processo de aprendizagem e educação que emprego (na perspectiva da ética de Aristóteles). A afirmação de que a tradição deveria ser e continuar sendo a única base para justificar preconceitos, como me atribui Habermas, contradiz minha tese de que a autoridade repousa no reconhecimento. Quem alcançou a maioridade pode – mas não é obrigado a – acatar, pelo saber, o que aceitava pela obediência. A tradição não representa nenhuma garantia, não, pelo menos, onde a reflexão exige uma garantia. Mas essa é a questão: Onde é que o exige? Em tudo? A isso contraponho a finitude da existência humana e o particularismo essencial da reflexão. Trata-se de saber se devemos estabelecer a função da reflexão do lado da conscientização, que confronta o vigente com outras possibilidades, rechaçando o estabelecido em favor dessas outras possibilidades, mas podendo também assumir conscientemente o que oferece de fato a tradição, ou se a conscientização sempre e somente dissolve o vigente. Quando Habermas [245]
afirma (176) [305] que se pode "retirar da autoridade aquilo que nela era mera dominação (interpreto: o que não era autoridade), podendo ser dissolvido de forma não violenta pelo saber e pela decisão racional", já não sei por que estamos ainda discutindo. Sobretudo para saber se as ciências sociais (em virtude de que progressos?!) podem ou não ditar a "decisão racional" a alguém. Mas sobre isso falarei mais adiante.

Para a reflexão hermenêutica, o conceito de reflexão e conscientização utilizado por Habermas aparece carregado de dogma-

tismos, e é nesse particular que gostaria de ver os efeitos da reflexão hermenêutica que eu proponho. Através de Husserl (em sua teoria das intencionalidades anônimas) e de Heidegger (na demonstração da redução ontológica presente no conceito subjetivo e objetivo do idealismo) aprendemos a desmascarar a falsa objetivação que pesa sobre o conceito de reflexão. Há sem dúvida uma regressão interna da intencionalidade que jamais tematiza o conotado (*Mitgemeinte*) como objeto. Brentano já percebera esse ponto ao retomar as idéias aristotélicas. Não saberia como conceber a enigmática figura ôntica da linguagem, se não a partir dessa idéia. Devemos distinguir (para falar com as palavras de J. Lohmann) entre a reflexão "efetiva", que acontece no desenvolvimento da linguagem, e a reflexão expressa e temática, formada na história do pensamento ocidental, ao converter tudo em objeto temático, quando a ciência criou os pressupostos da civilização planetária do futuro.

É impressionante ver a extraordinária paixão com que Habermas defende as ciências experimentais contra um jogo de linguagem arbitrário. Quem poderá contestar-lhe a necessidade, sob o ponto de vista de uma possível utilização técnica da natureza? Com todo direito subjetivo, o investigador negará sumariamente que a relação que mantém com sua ciência seja determinada por um labor com motivação técnica. Por outro lado, ninguém negará que a aplicação prática da ciência moderna modifica profundamente nosso mundo e com ele também nossa linguagem. Mas note-se que digo: "também nossa linguagem". Isso de modo algum significa, como me atribui Habermas, que a consciência articulada pela linguagem determina o ser material da práxis vital, mas apenas que não existe nenhuma realidade social com todas as suas pressões reais que não se expresse numa consciência articulada pela linguagem. A realidade não se dá "às esconsas da linguagem" (179) [309], mas às esconsas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo (ou não mais compreendê-lo), e se dá também na linguagem.

[246] A partir desse ponto torna-se altamente suspeito o conceito do "natural" (*Naturwüchsigkeit*) (p. ex., 173/4) [302/3], utilizado já por Marx contra o mundo do trabalho das modernas sociedades de classe, e que também Habermas gosta de utilizar (substância "natural" da tradição, mas também "causalidade de relações naturais"). Isso é romantismo, e esse romantismo cria um abismo artificial entre a tradição e a reflexão baseada na consciência histórica. O "idealismo da linguagem" tem sempre a vantagem de não cair nesse romantismo.

A crítica de Habermas culmina no questionamento do imanentismo transcendental-filosófico dos condicionamentos históricos, condicionamentos de que ele próprio lança mão. É de fato um problema central. Quem leva a sério a finitude da existência humana e não constrói "nenhuma consciência" geral, um *intellectus archetypus* ou um ego transcendental que esteja obrigado a estabelecer todo o âmbito do que é válido, não pode deixar de se perguntar como seu próprio pensamento, enquanto transcendental, pode ainda ser empírico. Mas não vejo ali nenhuma dificuldade real para a dimensão hermenêutica que desenvolvi.

A análise tão valiosa que faz Pannenberg de meu ensaio[23] conscientizou-me da diferença que há entre a pretensão de Hegel de demonstrar a razão também na história e aquelas concepções de história universal em constante superação, nas quais costuma-se tomar a si mesmo sempre como "o último historiador" (166). Pode-se discutir a respeito da pretensão de Hegel de criar uma filosofia da história do mundo. Também ele sabia que "os pés daqueles que te expulsam já estão às tuas portas". Ele sabia também que é possível comprovar que, ultrapassando todos os devaneios da história universal, a idéia final da liberdade para todos ganha uma evidência clara que não pode ser superada, como tampouco se pode superar a consciência. Mesmo assim a pretensão que deve ter todo historiador e que consiste em afirmar na atualidade (e no futuro dessa atualidade) o sentido de todo acontecer é radicalmente diferente e muito mais modesta. Ninguém poderá negar que a história pressupõe futuridade. Uma concepção da história universal constitui-se assim inevitavelmente numa das dimensões da consciência histórica atual, "numa intenção prática". Mas será que se faz justiça a Hegel quando se busca limitá-lo a essa necessidade de interpretar

23. W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, *Ztschr. für Theologie und Kirche*, 60, 1963, p. 90-121.

toda atualidade? "Numa intenção prática"... a consciência que se
[247] cunhou da própria finitude e a desconfiança contra a ditadura do conceito já são suficientes para que ninguém se atreva tomar para si essa pretensão, hoje. Será que se pode reduzir seriamente Hegel a intenções práticas?

Nesse ponto parece que minha discussão com Pannenberg cai no vazio, uma vez que tampouco ele quer renovar a pretensão de Hegel. Mas há uma diferença: para o teólogo cristão a "intenção prática" de toda concepção da história universal apóia-se na historicidade absoluta da encarnação.

Mas a questão continua de pé. Se quiser afirmar-se tanto frente à universalidade da retórica quanto frente à atualidade da crítica da ideologia, a problemática hermenêutica deve fundamentar sua própria universalidade, e isso frente à pretensão da ciência moderna de assumir em si a reflexão hermenêutica e colocá-la a serviço da ciência (pela "formação metodológica da inteligência"). O que só será possível se ela não ficar presa à imanência inapreensível da reflexão transcendental, mas se puder dizer em que essa reflexão contribui para a ciência moderna – e não só dentro dela.

Se a reflexão hermenêutica pode produzir o que realiza toda conscientização, isso deve ser mostrado dentro da própria ciência. A reflexão de uma determinada compreensão prévia coloca diante de mim algo que antes se dava às minhas costas. Algo, não tudo. Pois a consciência histórico-efeitual é insuperavelmente mais ser que consciência. Mas isso não significa que possa prescindir de uma constante conscientização sobre o perigo do enrijecimento ideológico. É só com essa reflexão que posso superar a falta de liberdade que me prendia a mim mesmo e posso sentir-me livre diante do direito ou não de minha compreensão prévia – mesmo que seja apenas no modo em que aprendo a alcançar uma nova compreensão de coisas que eu via guiado por preconceitos. Mas isso implica que os preconceitos que guiavam minha compreensão prévia sempre estão em jogo também – até serem abandonados, o que pode significar, também, até serem reformulados. A força incansável da experiência consiste em formar sempre uma nova compreensão prévia em toda instrução.

Nas áreas iniciais de meus estudos hermenêuticos, as ciências da arte e as ciências da história da filologia, é fácil demonstrar como a reflexão hermenêutica torna-se efetiva. Basta lembrar o abalo que a reflexão hermenêutica sobre o conceito de arte – ou sobre o conceito das épocas singulares ou de estilo – impingiu à autonomia que gozava a história dos estilos na consideração das ciências da arte; como a iconografia passou de uma posição marginal para uma posição de destaque, como a reflexão hermenêutica sobre os conceitos de vivência e expressão teve conseqüências na ciência da literatura – mesmo que apenas no sentido de dar um impulso mais consciente às tendências de investigação presentes de há muito (A ação recíproca também é ação). É óbvio e [248]
natural que o abalo de preconceitos bem estabelecidos prometa progresso científico. Possibilita novas perguntas, e nós experimentamos constantemente o que pode alcançar a investigação histórica através da consciência da história dos conceitos. Nessas áreas, creio ter demonstrado como se intermedeia o estranhamento histórico pela figura da "fusão de horizontes". Devo ao lúcido trabalho de Habermas ter-me feito ver a contribuição hermenêutica no campo das ciências sociais, sobretudo pela confrontação da compreensão prévia da teoria positivista da ciência, mas também a de uma fenomenologia apriorística e de uma lingüística geral, com a dimensão hermenêutica.

Mas a função da reflexão hermenêutica não se esgota no que ela significa para as ciências. Todas as ciências modernas apresentam um estranhamento profundamente enraizado que elas impõem à consciência natural. Já no estágio inicial da ciência moderna, esse estranhamento alcançou uma consciência reflexiva através do conceito de método. A reflexão hermenêutica não pode pretender modificar isso. Mas, à medida que torna transparentes as pré-compreensões que guiam as ciências, pode liberar novas dimensões, prestando assim um serviço indireto ao trabalho metodológico. Além disso, pode trazer à consciência aquilo que realmente dispõe a metodologia das ciências para seu próprio progresso, quais são as cegueiras e abstrações que impõe, pelas quais suplanta e desnorteia a consciência natural. Essa consciência natural, como consumidora das invenções e informações alcançadas pela ciência,

acaba seguindo-a sempre. Com Wittgenstein, podemos expressar isso da seguinte forma: Os "jogos de linguagem" da ciência permanecem referidos à metalinguagem representada pela língua materna. Os conhecimentos alcançados pela ciência ingressam na consciência social por meio dos modernos meios de informação e com uma demora pertinente (às vezes também grandemente impertinente) através da escola e da educação. Assim articulam as realidades "sociais da linguagem".

Mas isso não tem muita importância para as ciências da natureza, como tais. O pesquisador da natureza sabe perfeitamente quão particular é o âmbito de conhecimento de sua ciência no todo da realidade humana. Não partilha do endeusamento que a opinião pública lhe atribui. É assim que, tanto a opinião pública quanto o pesquisador que recorre a ela precisam da reflexão hermenêutica sobre as pressuposições e limites da ciência. Na suposição de que ainda consigam exercê-la, as assim chamadas *humaniora* dispõem de uma boa comunicação com a consciência geral, porque seus objetos pertencem imediatamente à tradição cultural e ao corpo formativo tradicional. Mas as ciências sociais mantêm uma relação especialmente
[249] tensa com seu objeto, a realidade social, necessitando assim da reflexão hermenêutica. O estranhamento metodológico, a que elas devem seu progresso, refere-se aqui ao todo do mundo humano-social. Por causa desse estranhamento, o mundo vê-se colocado à disposição da ciência, no que se refere à planificação, direção, organização, desenvolvimento, enfim, numa infinidade de funções que determinam por assim dizer a partir de fora a vida de cada indivíduo e de cada grupo. O engenheiro social que cuida do funcionamento da máquina social parece dissociado da sociedade a que pertence.

Uma sociologia que reflete hermeneuticamente não pode seguir esse caminho. A análise de Habermas sobre a lógica da ciência social destacou de maneira decisiva que o interesse cognitivo próprio dos sociólogos é bem diferente do interesse dos técnicos da sociedade. Ele chama-o de interesse emancipatório, voltado unicamente para a reflexão, e para isso remete para o exemplo da psicanálise.

Na verdade, a função que a hermenêutica desempenha nos quadros da psicanálise é fundamental. E uma vez que, como dissemos

acima, nem sequer os motivos inconscientes representam um limite para a teoria hermenêutica e que a psicoterapia pode ser descrita dizendo que "processos de formação interrompidos integram-se numa história completa (que pode ser narrada)" (189), a hermenêutica e o círculo da linguagem, encerrada no diálogo, têm aqui seu espaço, como penso ter aprendido sobretudo de J. Lacan[24].

Mas isso não é tudo. O marco interpretativo elaborado por Freud reivindica o caráter de verdadeiras hipóteses de ciência natural ou de leis válidas para o conhecimento. Isso deve refletir-se no papel que desempenha o estranhamento metodológico no âmbito da psicanálise, e assim é de fato. Embora a análise adquira sua credibilidade no êxito, a pretensão de conhecimento da psicanálise não pode ser reduzida ao pragmático. O que significa que ela deve se expor a uma nova reflexão hermenêutica. Qual a relação existente entre o saber do psicanalista e sua postura dentro da realidade social a que pertence? O fato de questionar além das interpretações superficiais, de desbaratar autoconcepções mascaradas, de desmascarar a função repressiva dos tabus sociais, isso tudo pertence à reflexão emancipatória que ele aplica a seus pacientes. Mas se ele aplica essa reflexão onde não está legitimado como médico, onde [250]
ele próprio é um comparsa no jogo da sociedade, estará se colocando fora de sua função social. Quem "põe a descoberto" seu comparsa de jogo, à luz de algo que se situa fora do jogo, isto é, que não leva a sério o que estão jogando, é um perdedor que se deve evitar. A força emancipatória da reflexão reivindicada pelo psicanalista deve encontrar seu limite na consciência social, na qual tanto o analista quanto seu paciente se entendem com todos os outros. A reflexão hermenêutica ensina-nos que, em todas as tensões e perturbações, a comunidade social remete-nos sempre de novo a um acordo social, em virtude do qual ela subsiste.

Mas com isso a analogia entre a teoria psicanalítica e a teoria sociológica torna-se problemática. Onde encontra seus limites esta última? Onde termina o paciente e começa a parceria social em seu di-

---

24. Cf. agora a coleção de seus escritos, *Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris, 1966, e a excelente dissertação de Hermann Lang, *Die Sprache und das Unbewusste. Jacque Lacans Grundlegung der Psycoanalyse*, Frankfurt, 1973.

reito não profissional? Frente a qual auto-interpretação da consciência social – e todo costume representa uma dessas auto-interpretações – se produz a indagação e a sondagem, por exemplo, na vontade de mudança revolucionária, e frente a qual não? Essas perguntas parecem não ter resposta. A conseqüência inevitável parece ser que a consciência emancipatória tem diante de si, em princípio e como tarefa, a dissolução de toda coerção dominadora. O que significaria que sua imagem paradigmática última deveria ser a utopia anárquica. Mas isso me parece uma falsa consciência hermenêutica.

[251] 19. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia (1971)*

A hermenêutica é a arte do entendimento. Parece especialmente difícil entender-se sobre os problemas da hermenêutica, pelo menos enquanto conceitos não claros de ciência, de crítica e de reflexão dominarem a discussão. E isso porque vivemos numa era em que a ciência exerce um domínio cada vez maior sobre a natureza e rege a administração da convivência humana, e esse orgulho de nossa civilização, que corrige incansavelmente as faltas de êxito e produz constantemente novas tarefas de investigação científica, onde se fundamentam novamente o progresso, o planejamento e a remoção de danos, desenvolve o poder de uma verdadeira cegueira. No enrijecimento desse caminho rumo a uma configuração progressiva do mundo pela ciência perpetua-se um sistema no qual a consciência prática do indivíduo se submete resignada e cegamente ou então se rebela revoltosa, e isso significa, não menos cega.

O esclarecimento sobre essa cegueira não tem nada a ver com aquela crítica cultural romântica que se volta contra a ciência e sua manifestação técnica como tais. Seja que tomemos como objeto do pensamento a "perda da razão" (The eclipse of reason), o crescente "esquecimento do ser" ou a tensão de "verdade e método", é só

* Os números de página que aparecem depois dos nomes dos autores citados referem-se aos trabalhos em "Hermeneutik und Ideologiekritik", Frankfurt, 1971, a que responde minha réplica.

uma consciência científica exacerbada até a cegueira que poderá desconhecer que o debate em torno dos verdadeiros fins da sociedade humana, a questão pelo ser dentro do predomínio do fazer, ou ainda o dar-se conta de nossa origem histórica e de nosso futuro, dependem de um saber que não é a ciência, mas que está encarregado da direção de toda práxis da vida humana, e isso, mesmo onde essa práxis da vida deixa-se aplicar *ex professo* para a promoção e aplicação da ciência.

É verdade que a ciência moderna, desde o século XVII, suscitou um novo mundo, renunciando radicalmente ao conhecimento das substâncias e limitando-se ao projeto matemático da natureza [252] e ao emprego metodológico da medição e dos experimentos, para assim abrir a via construtiva para o domínio da natureza. Foi isso que impulsionou a expansão planetária da civilização técnica. Mas só em nosso século foi se acirrando cada vez mais, junto com os crescentes êxitos, a tensão entre nossa consciência do progresso científico e nossa consciência sociopolítica. Mesmo assim, o conflito entre esses saberes é um problema muito antigo. Custou a vida a Sócrates, quando pôs em evidência a ignorância do saber técnico e dos artesãos com relação ao verdadeiro saber, o bem. Isso se repetiu no *portrait* socrático que faz Platão. Platão empunha a bandeira da dialética, a arte de dialogar, não somente contra o saber limitado e especializado dos técnicos, mas até contra o mais elevado paradigma de toda ciência, a matemática, embora considere o domínio da matemática um pressuposto indispensável para quem quiser dedicar-se às últimas questões "dialéticas" sobre o verdadeiro ser e o bem supremo.

E mesmo onde se elaborou uma explicação fundamental sobre a diferença entre um saber produtivo (*tekhne*) e um saber prático (*Phronesis*), na *Ética* de Aristóteles, em muitos pontos não fica claro como se relaciona o saber político do homem de estado e do agente político com o saber técnico do especialista. É verdade que parece haver uma clara hierarquia entre eles, à medida que o general, sob o qual estão a serviço todas as outras "artes", está ele próprio a serviço da paz, enquanto que o homem de estado atua em vista da felicidade de todos tanto na paz quanto na guerra. Mas a questão básica é esta: Quem é homem de estado? Será aquele espe-

cialista que alcança o topo da escala dos cargos políticos, ou o cidadão que como membro do verdadeiro soberano expressa sua decisão pelo voto (e que ao lado disso exerce ainda sua profissão "cidadã")? No *Cármides*, Platão levou ao absurdo o ideal técnico de uma ciência política, que seria a ciência da ciência[25]. É claro que não é viável compreender-se o saber em que se baseiam as decisões prático-políticas segundo o modelo do saber produtivo, considerando o saber sobre a produção da felicidade humana como o mais elevado saber técnico. Isso não pode ser ensinado, como já Platão gostava de demonstrar aos filhos dos grandes homens de Atenas, e como Aristóteles, que ensinava em Atenas, mesmo não sendo ateniense, qualificando como sofistas (e não como politólogos) e rechaçando os especialistas em fundações ideais do Estado e no estabelecimento de constituições, que vinham a Atenas. Na verdade, esses especialistas eram tudo, menos homens de estado, isto é, cida-
[253] dãos líderes em sua própria *polis*. Mas mesmo que isso tenha sido muito claro para Aristóteles e ele tenha elaborado magistralmente a própria estrutura do saber prático frente à estrutura do saber técnico, ficou em aberto ainda uma questão: Que tipo de saber é esse pelo qual Aristóteles chegou a essas distinções e as ensinava? E que tipo de saber é a ciência prática (e política)?

Esse saber não é simplesmente um exercício superior daquele saber prático que Aristóteles descreveu e analisou como *phronesis*. Quem sabe a "filosofia prática" se distinga da "ciência teórica" em Aristóteles exatamente pelo fato de que o "objeto" dessa ciência não é o permanente e os princípios e axiomas supremos, mas a práxis humana sujeita à constante mudança. Mas em certo sentido ela mesma é teórica, já que não ensina um saber sobre a ação real que esclarece e decide uma situação concreta da práxis, mas transmite conhecimentos "gerais" sobre o comportamento humano e as formas de sua existência "política". Dessa forma, na tradição da história ocidental da ciência, como uma forma própria de ciência, persiste a *scientia practica*, a filosofia prática, que não é ciência teórica nem é caracterizada suficientemente por sua "referência

25. Cf. minha contribuição na discussão "Die Grenzen des Expertentums", para o 9º diálogo de Darmstadt, "Der Mensch und seine Zukunft", 1967, p. 160-168.

com a práxis". Enquanto teoria, não é um saber sobre a ação[26]. Mas não será nada mais que *tekhne* ou "doutrina da arte"? Não pode ser comparada com a gramática ou a retórica que dispõem de uma consciência de regras técnicas para uma competência técnica – discursar ou escrever – que possibilita o controle da práxis e também da teoria. Essas teorias da arte, apesar de sua superioridade sobre a mera experiência, parecem reconhecer uma validez última ao exercício do falar ou escrever, como todas as outras *tekhnai*, todo saber manual está submisso ao uso que se faz do produto criado. Assim, a filosofia prática não é um saber regulador da práxis humana e social do mesmo modo que a gramática e a retórica são doutrinas da arte. É antes a reflexão sobre essa práxis e portanto, em última instância, "geral" e "teórica". Por outro lado, a teoria e o discurso encontram-se aqui sob condições especiais, à medida que todo saber moral-filosófico e correspondentemente toda teoria geral do estado estão relacionados às condições empíricas especiais do aprendiz. Aristóteles reconhece que esses "discursos gerais" sobre o que seja a mais própria práxis concreta de cada um só se justificam se se estiver tratando com alunos maduros o bastante para empregar esses discursos gerais em circunstâncias concretas de [254]
sua experiência vital com responsabilidade autônoma. A ciência prática é, portanto, um saber "geral", mas certamente um saber que se pode chamar menos de saber produtivo que de crítica.

Exatamente essa parece ser a situação da hermenêutica filosófica. Enquanto se definir a hermenêutica como a arte da compreensão e se compreender o exercício dessa arte como um comportamento competente, do mesmo modo que a arte de discursar e de escrever, esse saber disciplinar pode fazer uso consciente das regras e pode ser chamado de teoria da arte. Assim Schleiermacher e seus seguidores concebiam a hermenêutica como "teoria da arte". Mas a hermenêutica "filosófica" não é isso. Ela não está à procura de elevar uma competência à consciência de regras. Essa "elevação continua sendo um processo peculiarmente ambivalente, uma vez que por outro lado a consciência das regras "eleva-se" sempre de novo a uma competência "automática". A hermenêutica filosófica,

26. Quem demonstrou corretamente isso foi Ernst Schmidt na crítica ao livro "Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle", de J. Donald Monan (*Philosophische Rundshau*, 17, 1971, p. 249s).

ao contrário, reflete sobre essa competência e sobre o saber onde essa repousa. Não se presta mais, portanto, à superação de determinadas dificuldades de compreensão como ocorre frente a textos ou no diálogo com outras pessoas, mas o que busca é, como diz Habermas, um "saber reflexivo crítico". Mas o que significa isso?

Vamos explicitar concretamente esse pensamento. A reflexão efetuada pela hermenêutica filosófica seria crítica no sentido de que descobriria o objetivismo ingênuo onde se encontra enredada a autocompreensão das ciências históricas, orientada nas ciências da natureza. Aqui a crítica da ideologia lança mão da reflexão hermenêutica interpretando o caráter de preconceito de toda compreensão como uma crítica da sociedade. Ou a reflexão hermenêutica descobre falsos embasamentos (*Hypostasierungen*) de palavras no estilo que fazia Wittgenstein ao criticar os conceitos da psicologia remontando à situação hermenêutica originária onde a fala está referida à práxis. Também essa crítica ao enfeitiçamento da linguagem retifica nossa autocompreensão, de tal modo que essa pode ajustar-se melhor às nossas experiências. Mas a hermenêutica produz reflexão crítica, por exemplo, quando defende a linguagem compreensível contra falsas pretensões da lógica, que busca importar determinados critérios de cálculo enunciativo a textos filosóficos, demonstrando (Carnap ou Tugendhat) que, quando Heidegger ou Hegel falam sobre o nada, essa fala seria absurda por não cumprir certas precondições lógicas. Nesse caso, a hermenêutica filosófica pode demonstrar que essas objeções não correspondem à experiência hermenêutica ficando aquém do que se deve compreender. O "nada nadificante", p. ex., não expressa como pensa Carnap um sentimento, mas um movimento do pensamento que deve ser compreendido. A reflexão hermenêutica parece-me ser produtiva onde alguém por exemplo exa-
[255] mina o modo de argumentação socrático nos diálogos platônicos a partir da perspectiva de seu rigor lógico. Nesse caso, a reflexão hermenêutica pode descobrir que o processo comunicativo que se dá no desenrolar dos diálogos socráticos é um processo da compreensão e do entendimento, que não é atingido pela busca de conhecimento do analista lógico[27]. Em todos esses casos, a crítica reflexiva

27. Platão, 7, *Carta*, 343 a 7: "Porque o que se refuta não é a 'alma' daquele que fala".

reporta-se a uma instância representada pela experiência hermenêutica e sua realização na linguagem. Eleva à consciência crítica o *scopus* dos enunciados presentes e qual o esforço hermenêutico exigido para sua pretensão da verdade.

Trata-se de retificar uma autocompreensão. Essa reflexão hermenêutica é "filosófica" não porque reivindicasse para si uma determinada legitimação filosófica, mas ao contrário porque contesta uma certa pretensão "filosófica". O que critica não é um procedimento científico como tal, como por exemplo o da pesquisa científica ou o da análise lógica, mas a falta de justeza metodológica dessas aplicações, como foi descrito acima. E ademais, a legitimação filosófica baseada nessa questão de crítica não tem nada de especial. Não existe nenhuma outra justificação para o filosofar a não ser remeter-se ao fato de que sempre se filosofou, mesmo que muitas vezes sob os signos negativos de oposição à pretensão da "metafísica", por exemplo, no caso do ceticismo, da crítica da linguagem ou da teoria da ciência.

Mas a hermenêutica filosófica estende sua pretensão mais além. Reivindica universalidade. Fundamenta-a dizendo que a compreensão e o entendimento não significam primária e originalmente um procedimento ensinado metodologicamente, mas uma forma de realização da vida social humana, que em última formalização representa uma comunidade de diálogo. Nada pode ser excluído dessa comunidade de diálogo, nenhuma experiência de mundo. Nem a especialização das ciências modernas e seu crescente esoterismo empreendedor, nem o trabalho material e suas formas de organização, nem as instituições de poder e administração política, que mantêm a constituição da sociedade, encontram-se fora desse *medium* universal da razão (e da desrazão) prática.

Ora, o que está em discussão, na verdade, é exatamente a universalidade da experiência hermenêutica. Através de seu modo de realização no âmbito da linguagem, ela não se vê restrita a um círculo de entendimento comunicativo que em muitos sentidos parece poder ser trapaceado? Esse é o *factum* das próprias ciências e
sua formação teórica. Habermas chega a ver aqui uma objeção: [256]
"evidentemente que a ciência moderna pode legitimamente preten-

der alcançar enunciados verídicos sobre as 'coisas' pelo fato de proceder em maneira de monólogo, em vez de atender ao espelho dos discursos humanos". Compreende por exemplo que essas teorias da ciência construídas "monologicamente" devem se fazer compreender no diálogo da linguagem cotidiana. Vê, no entanto, surgir um novo problema para a hermenêutica, criado por essas linguagens teóricas. A partir de si, a hermenêutica só tem a ver mesmo com a cultura constituída e transmitida pela linguagem corriqueira, e se impõe a nova tarefa de esclarecer como a linguagem poderia evadir-se da estrutura do diálogo e possibilitar a formação de uma teoria rigorosa.

Não compreendo essas considerações. A diferença entre a linguagem dos especialistas e a linguagem corrente existe desde séculos. Será que a matemática é algo novo? E o que sempre definiu o especialista, o Xamã e o médico não foi o fato de que eles nunca lançaram mão de recursos de entendimento que não fossem compreensíveis para todos? O que podemos ver como um problema moderno extremado é que o especialista já não considera ser tarefa sua traduzir seu saber para a linguagem comum corrente, de modo que essa tarefa de integração hermenêutica seria uma tarefa particular. Mas com isso a tarefa hermenêutica como tal não se modifica em nada. Ou será que com isso Habermas quer dizer apenas que poderíamos "compreender" construções teóricas, como por exemplo no campo da matemática e da ciência natural matemática atual, sem os recursos da linguagem corrente? Isso é indiscutível. Seria absurdo afirmar que toda nossa experiência de mundo não seria nada mais que um processo de linguagem, e que por exemplo o desenvolvimento de nosso senso para as cores consistiria apenas na diferenciação no uso das palavras referidas à cor[28]. E mesmo conhecimentos genéticos, como por exemplo os de Piaget, aos quais se

28. Von Bormann (98) chega a atribuir-me "que as palavras que se entendem não seriam nada mais que palavras"... "sem um sentido concreto...", remetendo isso a uma excessiva formalização da problemática hermenêutica. Aqui, porém, ele caiu na ambigüidade que ele próprio criticava em mim. Subestima a relação essencial de toda filosofia da hermenêutica com a prática hermenêutica. Queremos saber (e não apenas "acreditar") o que nos acontece ali. A "ambigüidade" que ele me atribui em sua severa crítica, em parte, é conseqüência de minha limitação conceitual, mas por outro lado a experiência hermenêutica implica essencialmente a indefinição e a tentativa constante de que aquilo que compreendemos como o enunciado do outro seja evidente também quanto ao tema.

refere Habermas e que tornam provável a existência de um uso de categorias operacionais prévias à linguagem, mas também todas as formas de comunicação desprovidas de linguagem, a cerca das [257] quais chamaram a atenção sobretudo Helmuth Plessner[29], Michael Polanyi[30] e Hans Kunz[31], desqualificam qualquer tese que queira negar outras formas de compreensão fora do âmbito da linguagem apelando para uma universalidade da linguagem. Falar é, ao contrário, sua existência comunicada. Mas mesmo na comunicabilidade da compreensão encontra-se embutido o tema da hermenêutica, como reconhece corretamente Habermas (p. 77). Se quisermos evitar uma disputa por palavras, devemos renunciar a muitos rodeios e não supor que os sistemas de signos artificiais devam ser "compreendidos" no mesmo sentido em que nossa interpretação de mundo feita na linguagem é uma interpretação compreensiva. Tampouco se poderá dizer que as ciências naturais formulam seus enunciados sobre "as coisas" sem "observar-se no espelho dos discursos humanos". Quais são as "coisas" que a ciência natural conhece? A pretensão da hermenêutica é e continua sendo integrar na unidade da interpretação de mundo feita na linguagem o que aparece como incompreensível ou como não "compreensível" para todos, mas apenas para "iniciados". O fato de a ciência moderna ter desenvolvido suas próprias linguagens, específicas e técnicas, e sistemas artificiais de símbolos, procedendo dentro dos mesmos "monologicamente", isto é, alcançando a "compreensão" e o "entendimento" à margem de toda comunicação do linguajar corrente, não pode ser levado a sério como uma objeção contra essa pretensão. O próprio Habermas, que faz tal objeção, sabe muito bem que essa "compreensão" e especialização, que constitui também o *pathos* do engenheiro social moderno e dos especialistas, carece da reflexão que lhe permitiria alcançar responsabilidade social.

Habermas sabe muito bem que para justificar a reflexão ele mesmo apóia-se grandemente no exemplo de uma ciência reflexiva crítica, que deveria servir de paradigma para a reflexão social: a psi-

29. Agora em: *Philosophische Anthropologie*, Conditio humana, Frankfurt, 1970.

30. *In*: *The Tacit Dimension*, Nova York, 1966.

31. Por exemplo num debate comigo, *in*: *Studia philosophica*, XX, 1961.

canálise. Essa ciência utiliza uma reflexão crítica emancipatória que libera de seus bloqueios a comunicação distorcida e busca restabelecer a comunicação. Essa reflexão emancipatória é necessária também no âmbito do social. Segundo ele, não é só o paciente neurótico que sofre com a distorção sistemática da comunicação, quando defende sua neurose. No fundo, toda consciência social resignada e concorde com o sistema social reinante, que acaba apoiando seu caráter coercitivo, sofre do mesmo mal. É essa a pressuposição não discutida a partir da qual argumenta Habermas.

Habermas afirma que assim como o psicanalista impõe aos pa-
[258] cientes, que o procuram impelidos pelo desejo de curar-se, um trabalho de reflexão que os responsabiliza ao máximo, também no âmbito social deve-se tomar consciência e dissolver toda e qualquer forma de coerção dominadora. Habermas e Giegel sobretudo concretizam isso de modo diverso, sob o tema fundamental da eludibilidade da linguagem. O que querem dizer com isso é, em certo sentido, uma tecnificação da compreensão pela qual superaríamos a plurissemia da comunicação na linguagem. Mas isso não é tudo. É verdade que Habermas aborda sumariamente essas possibilidades que ultrapassam a linguagem, mas o que lhe interessa da psicanálise é outra coisa, o de ser uma peculiaridade metodológica, uma ciência explicativa (e com isso uma possível técnica) e ao mesmo tempo uma reflexão emancipatória. Ele pensa que no caso da psicanálise deve-se eludir a linguagem. Porque na neurose encontramos uma distorção da comunicação, tão radical e sistemática, que o diálogo terapêutico certamente fracassaria se não se produzisse sob condições muito específicas e complexas. No diálogo, a pressuposição de um acordo básico, que no mais uniria os parceiros do diálogo, não pode levar a desobrigar-se do compromisso, mesmo que por fim a análise encontre sua afirmação na confirmação do paciente e que no desmonte dos sintomas o paciente recupere a capacidade normal de comunicação. Nesse particular, Habermas refere-se amplamente às lúcidas descrições de Lorenzer sobre "destruição da linguagem".

Mas no que lhe interessa, ele acrescenta: Assim como o paciente aprende a superar as coerções ocultas, a dissolver as repressões, tomando consciência delas, também no âmbito social há que se des-

cobrir e dissolver as coerções ocultas das relações sociais de dominação pela crítica da ideologia. Segundo Habermas, o otimismo confiado do diálogo da hermenêutica filosófica não poder oferecer isso, uma vez que perpetua apenas um pseudo-acordo sobre a base de preconceitos sociais vigentes. Faltar-lhe-ia a reflexão crítica. Precisaria, assim, de uma profunda interpretação hermenêutica de uma "comunicação sistematicamente deformada". Porque "temos que assumir a provocação de que o consenso de fundo das tradições e dos jogos de linguagem vividos pode ser uma consciência integrada coercitivamente, o resultado de uma pseudocomunicação, não apenas no caso patológico específico de sistemas familiares perturbados, mas também no sistema da sociedade como um todo". Habermas recusa-se a restringir a comunicação ao "espaço de jogo tradicional das convicções vigentes", vendo nisso uma privatização impossível da pretensão iluminista postulada pela hermenêutica profunda. Foi nesse sentido que ele compreendeu a menção que fiz do papel social do médico e das condições restritivas da psicoterapia.

Na realidade, a objeção que fiz é óbvia. Eu disse que o paciente [259]
e o médico estariam envolvidos e limitados a um determinado jogo de papéis sociais, suposto que o trabalho de reflexão emancipatória seja exercido com responsabilidade profissional. Não pertence à legitimação social do médico (ou do analista leigo) ultrapassar seu âmbito terapêutico e a partir da reflexão emancipatória "tratar" a consciência social dos outros como "doentia". Com isso, não estou desconsiderando o caráter específico do tratamento, próprio à terapia psicanalítica, aquele amálgama complexo de possessão (transferência) e liberação cujo controle no tratamento constitui a arte do analista. Tanto a excelente descrição do método de Lorenzer, onde se apóia Habermas, quanto a apresentação de Giegel reconhecem que tal "tratamento" não pode ser caracterizado como uma técnica, mas como um trabalho comum de reflexão. Reconheço ainda que o analista não pode simplesmente deixar de lado sua experiência analítica e seu saber, quando exerce seu papel como comparsa social e não mais como médico. Mas isso não modifica o fato de que justo essa intromissão da competência psicanalítica significa um fator perturbador no trato social. Não digo que isso pos-

sa ser evitado. Na verdade, escrevemos e enviamos cartas também a grafólogos, sem que isso signifique que se queira solicitar sua competência grafológica; e mesmo fora dessas competências específicas, quando conversamos, quando ouvimos razões e quando nos deixamos influenciar afetivamente por um outro, também colocamos em jogo o conhecimento das pessoas, outras informações e a observação distanciada, colocando assim limites e fechando-nos para o diálogo racional "puro". Basta recordarmos, por exemplo, a famosa descrição de Sartre sobre o olhar do outro.

Mesmo assim, a situação hermenêutica na relação social dos interlocutores é bem diferente da que se dá na relação analítica. Quando conto um sonho a alguém sem ser movido por uma intenção analítica ou por meu papel de paciente, a comunicação não tem o sentido de introduzir uma interpretação analítica do sonho. Se fizer isso, o ouvinte não atina com o *scopus* hermenêutico. A intenção é antes compartilhar os jogos inconscientes da própria fantasia onírica, do mesmo modo que na fantasia por exemplo participamos das lendas ou no caso da imaginação poética. Essa reivindicação hermenêutica é legítima e nada tem a ver com a resistência que é um fenômeno bem conhecido dentro da análise. É perfeitamente justificável rechaçar a atitude de alguém que não leve em conta essa situação hermenêutica descrita e, em vez de compreender por exemplo as poesias oníricas de Jean Paul como jogos significativos da imaginação, trata de interpretá-los como uma gravida-
[260] de significativa do simbolismo inconsciente de uma biografia entulhada. É oportuna aqui a crítica hermenêutica à legitimidade da psicologia profunda, e não se limita de modo algum a fantasias estéticas. Quando alguém, por exemplo, procura convencer argumentativamente um outro sobre uma questão política, tomado de uma emoção apaixonada e uma veemência beirando a irritação, sua pretensão hermenêutica será escutar contra-argumentos e não ver suas emoções serem analisadas por vias da psicologia profunda, segundo a máxima de que "quem se irrita jamais tem razão". Mais adiante voltaremos a discutir essa relação entre reflexão psicanalítica e hermenêutica e os perigos de uma confusão desses dois "jogos de linguagem".

Ora, a significação paradigmática que corresponde à psicanálise para a crítica à hermenêutica e para a crítica dentro da comunicação social encontra-se no papel da reflexão emancipatória, que tem sua função terapêutica nela. A reflexão liberta alguém na medida em que torna visível o que o domina imperceptivelmente. De certo, trata-se de reflexão crítica num sentido diferente do que o sentido que se dá na reflexão hermenêutica, que como eu dizia destrói a autocompreensão inadequada descobrindo a falta de retidão metodológica. Não que a crítica que se orienta no paradigma da psicanálise estivesse em contradição com a crítica hermenêutica (mesmo que, como gostaria de demonstrar, a crítica hermenêutica deva negar-se a assumir esse paradigma). Isso não lhe é suficiente. Por meio da reflexão hermenêutica, as ciências hermenêuticas defendem-se contra a tese de que seu procedimento seria acientífico, visto negarem a "objetividade" da *science*. Nesse ponto, a crítica da ideologia concorda com a hermenêutica filosófica. Acusa, porém, a hermenêutica de perpetuar de modo indevido uma persistência tradicionalista de preconceitos herdados. Desde a irrupção da revolução industrial e da ciência na vida social, o momento da tradição desempenharia um papel meramente secundário.

K.O. Apel, em todo caso, faz essa crítica porque não compreendeu direito o que tem em mente a hermenêutica filosófica quando fala de aplicação. A análise que faço da experiência hermenêutica tem como objeto a práxis exitosa das ciências hermenêuticas, na qual certamente não está atuando nenhuma "aplicação consciente" que pudesse favorecer uma corrupção ideológica do conhecimento. Essa análise deveria ser levada realmente a sério. Esse mal-entendido já fora objeto de preocupação de Betti. Aqui está em jogo sem dúvida uma obscuridade no conceito de consciência de aplicação. É absolutamente verdadeiro, como constata Apel, que frente à auto-evidência objetivista das ciências compreensivas e face à práxis vital da compreensão, a consciência de aplicação apre- [261]
senta-se como uma exigência hermenêutica. Assim, uma hermenêutica filosófica, no estilo que procurei desenvolver, torna-se "normativa", no sentido de que busca substituir uma má filosofia por outra melhor. Mas não propaga uma nova práxis e não há indícios que afirmem que a práxis hermenêutica se guie concretamen-

te por uma consciência e tendência de aplicação, e isso inclusive no sentido de uma legitimação consciente de uma tradição vigente.

Mas na medida em que essa hermenêutica, a partir da teoria, destrói essas deformações práticas procedentes da teoria, ocorre sem dúvida um efeito retroativo de uma falsa autocompreensão sobre o procedimento prático e também o efeito retroativo inverso de uma autocompreensão adequada. Mas a tarefa da reflexão da história dos efeitos não é buscar atualização e "aplicação", mas antes descobrir e impedir todas as ingerências atualizantes na compreensão da tradição, não apenas pela disciplina formal da metodologia científica, mas pela reflexão concreta sobre o conteúdo. Apel expressa exatamente o que penso quando diz: "pertence ao âmbito dos deveres de um método de interpretação, com consciência de sua aplicação, ter de dificultar em certas circunstâncias sua aplicação ao presente no interesse de um entendimento não limitado" (141). Ousaria ir mais longe, e em lugar de "em certas circunstâncias", dizer "em todas as circunstâncias"; só que não considero esse princípio como a conseqüência da consciência de aplicação, mas como a realização do verdadeiro dever da cientificidade, que muitas vezes parece-me ferido onde os preconceitos ideológicos continuam atuando como pano de fundo, como uma *vis a tergo*. Isso porque um senso metodológico de falsa exatidão não quer verificá-los. Nesse ponto, vejo com Apel (32) um perigo de real corrupção ideológica. Não saberia dizer se esse perigo atinge, como diz Apel (35), também aquelas ciências hermenêuticas do espírito que ele chama de "existencialistas", uma vez que não sei o que ele tem em mente. Mas certamente o perigo não atinge aquelas ciências nas quais se orienta a reflexão hermenêutica, nem atinge essa reflexão. É só nesse caso que a reflexão hermenêutica pode tornar-se "prática". Ela torna suspeita toda ideologia, à medida que evidencia seus preconceitos.

O melhor a fazer é examinar isso num exemplo concreto. Vejamos, por exemplo, para ficar dentro do âmbito de minha competência, a história da interpretação dos pensadores pré-socráticos no século XX. Ali, cada interpretação coloca em jogo determinados preconceitos: Joël, usa o preconceito da ciência da religião; Karl Reinhardt, o do iluminismo lógico; Werner Jaeger, um monoteísmo re-

ligioso inexplícito (como W. Bröcker[32] mostrou de maneira brilhante), e eu mesmo, quando inspirado na exposição da questão do ser de Heidegger, procuro compreender[33] "o divino" à luz da filosofia clássica e do pensamento filosófico. Em todos esses casos pode-se perceber a atuação de um preconceito orientador, que se torna produtivo exatamente por corrigir preconceitos vigentes até o presente. Aqui não se aplicam aos textos concepções preconcebidas, mas procura-se compreender o que se encontra ali. Procura-se compreender melhor, uma vez que se percebe o preconceito do outro. Mas essa percepção só é possível porque se olha o que se encontra ali com novos olhos. A reflexão hermenêutica não é dissociável da práxis hermenêutica. [262]

Também temos de nos proteger contra a vontade de compreender esse tipo de movimento hermenêutico da pesquisa baseados no modelo do progresso imediato. Apel enriqueceu muito a discussão sobre o estado do problema hermenêutico pela sua aproximação com Peirce e Royce, elaborando a relação prática em toda compreensão de sentido. Ele tem razão em reivindicar para isso a idéia de uma comunidade de interpretação ilimitada. Sem dúvida, só essa é capaz de legitimar a pretensão de verdade nos esforços de entendimento. E no entanto tenho lá minhas dúvidas se é correto conjugar a legitimação da mesma com a idéia de progresso. A variedade das possibilidades de interpretação que se experimentam não exclui que essas se neutralizem mutuamente. Também o fato de que no curso dessa práxis interpretativa surjam antíteses dialéticas não representa nenhuma garantia para a aproximação a sínteses mais verdadeiras. Nesses âmbitos das ciências históricas devemos ver o "resultado" do processo interpretativo não tanto no progresso, que sempre se dá em aspectos parciais, mas antes num desempenho contrário ao declínio e à decadência do saber: a revitalização da linguagem e a recuperação do sentido atribuído a alguém através da tradição. Isso representa um relativismo perigoso apenas a partir do parâmetro de um saber absoluto, que não é o nosso.

---

32. Cf. *Aristóteles*, Frankfurt, 1935, 4ª edição, 1974, p. 213s.

33. Cf. meu trabalho "Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen", *Ges. Werke*, vol. 6, p. 154s.

É justamente por isso que parece-me ser um mal-entendido querer equiparar a aplicação ingênua que dominava o curso da tradição antes do aparecimento da consciência histórica com o momento da aplicação de todo compreender[34]. Não resta dúvidas de que com a ruptura com a tradição e o surgimento da consciência
[263] histórica modificou-se a práxis da compreensão. Apesar disso, não me parece convincente dizer que a consciência histórica e sua depuração nas ciências históricas deva ser o motivo de desmoronamento do poder da tradição, e que o fator decisivo para isso não tenha sido antes a própria ruptura da tradição, iniciada com o nascimento da modernidade que alcançou sua primeira culminação radical na Revolução Francesa. Parece-me que as ciências históricas do espírito passaram ao primeiro plano muito mais como reação a essa ruptura com a tradição do que por terem-na provocado ou apenas confirmado a partir de si. O certo é que as próprias ciências do espírito, apesar de sua procedência romântica, representam um fenômeno de ruptura da tradição e em certo sentido dão continuidade ao iluminismo crítico. A seu tempo, chamei isso de reflexo distorcido do iluminismo[35]. Mas, por outro lado, atuam nela impulsos da restauração romântica. A aprovação ou o rechaço não modifica em nada o fato de que possam realizar contribuições cognitivas específicas. Basta recordar, por exemplo, o "Geschichte de Stauferzeit" de Raumer. Pode ser tudo, menos aplicação consciente. A força de penetração do iluminismo crítico, que critica a vigência ingênua das tradições e a persistência da tradição, a qual co-determina o horizonte histórico, pertencem à essência das ciências históricas, e isso não apenas no reino das ciências românticas do espírito. A história de Atenas na Guerra do Peloponeso ou a valoração de um Péricles ou de um "curtidor Cleon", é assombrosamente diferente na tradição da Alemanha imperial e na democracia americana, por mais jovens que sejam essas duas tradições. Não é diferente para a tradição do marxismo. Quando leio por exemplo a continuação do pensamento de Giegels nas categorias das lutas de classe, não esqueço (como ele parece temer) o que a reflexão histórico-efeitual

34. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 505s, 586s.
35. *Op. cit.*, p. 411.

pode explicitar ali; mas ele equivoca-se ao afirmar que isso produz uma legitimação. A reflexão hermenêutica limita-se a abrir possibilidades de conhecimento que sem ela não seriam percebidas. Ela não oferece um critério de verdade.

O discurso sobre a aplicação consciente é suficientemente desorientador também em outros âmbitos. Continuo perplexo diante do fato de que no caso do diretor de teatro ou do músico Apel fale de atualização no sentido de uma aplicação consciente, como se nesse caso o que guia o conjunto da interpretação não fosse uma ligação à obra que deve ser reanimada. Na verdade, consideramos ser uma interpretação a execução de uma representação cênica ou uma reprodução musical justo porque a própria obra é enunciada em seu verdadeiro conteúdo. Mas, ao contrário, quando nos pedem [264]
uma tosca tendência atualizadora e uma alusão clara ao presente na produção reprodutiva, temos razão em considerá-las inadequadas. Parece-me que a imagem do intérprete, que representa o modelo de fato para as tarefas hermenêuticas, será subinterpretada se esquecermos que o intérprete não pode traduzir, mas deve representar a parte que ele compreendeu diante da outra parte, em seu idioma (dela). Nesse caso, parece-me ser decisivo um conceito objetivista de sentido e de transparência de sentido que não corresponde à coisa em questão.

A experiência hermenêutica carrega uma tensão não só desde o surgimento da ciência moderna, mas desde que se pleiteou um questionamento hermenêutico: uma tensão que jamais se resolve. Desse modo, ela não se deixa enquadrar sob o esquema de um autoconhecimento na alteridade, no qual o sentido seria sempre apreendido e transmitido plenamente. Esse conceito idealista do sentido do compreender não me parece desorientar apenas Apel, mas a maioria de meus críticos. Eu próprio admito que uma hermenêutica filosófica reduzida a idealismo necessita de complemento crítico. Procurei demonstrar isso na crítica aos seguidores hegelianos do século XIX, Droysen e Dilthey. Mas o impulso da hermenêutica não foi sempre "compreender" pela interpretação o estranho, a vontade inescrutável dos deuses, a mensagem de salvação ou as obras dos clássicos. Tampouco isso significa sempre uma inferiori-

dade constitutiva daquele que compreende frente àquele que fala ou que dá a entender?

Ora, essa determinação originária da hermenêutica ganhou mais definição quando a modernidade rompeu com a tradição, surgindo um ideal de conhecimento completamente diverso, baseado na exatidão. Mas o pressuposto fundamental para se estabelecerem as tarefas da hermenêutica, que não se queria ver corretamente e que eu procurei recuperar, foi desde sempre a apropriação de um sentido superior. Nesse sentido, nada tem de original quando em minha investigação reivindico a produtividade hermenêutica da distância temporal[36], ressaltando de modo essencial a finitude e inconclusividade de todo compreender e de toda reflexão da história dos efeitos. Isso nada mais é que a liberação da verdadeira temática hermenêutica. Ela encontra sua real legitimação na experiência da história. O que nada tem a ver com a transparência de sentido. A "historiografia" precisa desviar-se constantemente da diluição humanista. A experiência da história não é a experiência do
[265] sentido, do plano e da razão. E foi só sob o olhar perenizante da filosofia do saber absoluto que se pôde pretender conceber a razão na história. Assim, a experiência da história reconduz a tarefa da hermenêutica, de fato, ao seu verdadeiro lugar. Ela precisa decifrar sempre de novo os fragmentos de sentido da história, que se limitam e se quebram na escura contingência dos fatos e sobretudo no crepúsculo onde se encontra mergulhado o futuro para toda consciência presente. Também a "concepção prévia da plenitude"[37], própria da estrutura da compreensão, chama-se enfaticamente assim porque a superioridade daquilo que deve ser compreendido não pode ser esgotada por nenhuma interpretação. Assim ficamos surpresos que em Apel, em Habermas e com uma importante modificação em Giegel, a reflexão hermenêutica precise elevar-se a uma plena transparência idealista de sentido, pela luz brilhante de uma ciência explicativa. Isso se encontra na função paradigmática que esses autores atribuem à psicanálise.

---

36. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 442s.

37. *Op. cit.*, p. 440s.

Com isso retornamos ao tema da legitimidade da transposição da reflexão emancipatória da psicanálise ao âmbito do social. Se a história é uma contingência inescrutável que desautoriza todo aquele que ousar conhecê-la de antemão e predizê-la, ou se esse fato representa apenas um ainda-não, que já não teria valor para uma humanidade tornada racional, isso tudo depende da validade que possuem os conhecimentos da psicanálise. De certo, não é por acaso que essa ciência ganhou atenção especial na discussão sobre a hermenêutica. A explicitação de Apel, Habermas e Giegel oferecem um rico ensinamento a respeito. Mas será que sua contribuição antropológica está formulada corretamente? Quando Apel afirma, por exemplo, que o ser da natureza estaria totalmente superado num controle consciente dos impulsos, esse ideal depende da legitimidade dessa transposição.

Para fundamentá-la, Habermas busca estabelecer as bases de uma teoria meta-hermenêutica da competência comunicativa. Depois de ter projetado uma teoria do surgimento das estruturas *eu-id* e *superego*, com base na experiência da psicologia profunda, parece-lhe ser óbvia a passagem para o âmbito social. Se nos basearmos nessa "teoria geral da competência comunicativa", o contraponto seria uma "teoria da aquisição de qualificações básicas do agir funcional". Não sei se compreendo bem Habermas. A expressão "competência comunicativa" espelha-se certamente na competência de linguagem, desenvolvida por Chomsky, e refere-se igualmente a um domínio inquestionável dos desempenhos da compreensão e do entendimento, como ali designava o domínio do falar. Se ali o ideal da lingüística consiste em desenvolver uma teoria da competência de lin- [266]
guagem e por fim esclarecer construtivamente todos os fenômenos de escassez e as modificações da linguagem, dever-se-ia poder alcançar o mesmo também com relação ao entendimento na linguagem corrente. E mesmo que a investigação ainda não esteja em condições para tanto, isso não impede de modo algum que o conhecimento das condições da comunicação sistematicamente deformada possa ajudar a alcançar um ideal de entendimento que gere necessariamente o consenso. Só esse consenso poderia ser um critério racional de verdade. Sem essa teoria, ao contrário, cairíamos, sem nos darmos conta, num "acordo básico" de um consenso coercitivo.

A teoria da competência comunicativa serve em última instância para a legitimação da pretensão de colocar a descoberto a comunicação social deformada e nesse sentido corresponde ao desempenho da psicanálise no diálogo terapêutico. Mas há algo que não se encaixa totalmente. Estamos às voltas com grupos, agora, que vivem em acordo entre si. O acordo entre os grupos foi rompido e não se procura algo entre o indivíduo, cindido neuroticamente, e a comunidade de diálogo. Quem está cindido aqui? Quais são as dessimbolizações que precisam acontecer, por exemplo, na palavra "democracia"? Com base em que competência? É compreensível que isso tudo esteja fundamentado na idéia de uma liberdade para todos. Habermas diz também: um diálogo racional livre de coações, que poderia livrar dessas deformações, pressuporia sempre uma certa antecipação da vida justa. É só então que esse diálogo poderia ter êxito. "A idéia da verdade pautada no verdadeiro consenso implica a idéia da maioridade" (100).

A partir do ponto de vista da metafísica, o critério de verdade que deriva a idéia do verdadeiro da idéia do bem e o ser do conceito de inteligência "pura" parece-me bem familiar. O conceito de inteligência pura procede da teoria medieval de inteligência e ganha corpo na figura do anjo que tem o privilégio de ver a Deus em sua essência. Nesse aspecto, parece-me difícil eximir Habermas de uma autocompreensão ontológica falsa, como me pareceu ser o caso da superação do ser natural na racionalidade. Mas Habermas me acusa de falsa ontologização, por exemplo, porque não vejo uma oposição excludente entre autoridade e Iluminismo. Segundo ele, a falsidade consistiria em pressupor que o reconhecimento legitimador se produz sem violência e sem o acordo que fundamenta a autori-
[267] dade[38]. Mas não se deveria fazer essa pressuposição. Realmente não? O próprio Habermas não faz essa pressuposição quando reconhece que deveria haver essa concordância livre como a idéia diretriz de uma vida social livre de violência e dominação? Eu mesmo jamais tive em mente essas relações "ideais". Sempre me referi an-

38. Von Bormann tem toda razão quando (*loc. cit.*, p. 89) remete ao século XVII e XVIII e sobretudo a Lessing. Eu mesmo reportei-me a Espinoza e a Descartes, e em outro contexto a Chladenius, e penso jamais ter pertencido ao lado obscurantista que "rechaça em bloco" o Iluminismo (*loc. cit.*, p. 115).

tes a todos os casos de experiência concreta, nos quais falamos de uma autoridade natural e do seguimento que essa encontra. Falar sempre de uma comunicação coercitiva, por exemplo, na afirmação de que o amor, a escolha de um modelo ou a submissão voluntária servem sempre de alicerce para estabilizar um superior e um subordinado, parece-me ser um preconceito dogmático em relação ao que significa a "razão" entre os homens. Assim, não consigo ver como no âmbito social a competência comunicativa e seu domínio teórico possam derrubar as barreiras que há entre os grupos, que numa crítica mútua acusam o caráter coercitivo do acordo existente no outro. Nesse caso, parece ser indispensável "a violência suave da iniciativa" (Giegel, 249) e com ela o postulado de uma competência totalmente diferente, ou seja, a da ação política, com o objetivo de possibilitar a comunicação onde ela não existe.

Nesse ponto, concordo com a argumentação de Giegel, que na verdade se dirige muito mais contra mim que contra Habermas. É verdade que não sei em absoluto a que se refere quando fala de um "dever de entendimento" (não seria um sinônimo de razão?) e de um "direito à crítica" (não seria também um sinônimo de razão?). Como se um não implicasse sempre também o outro. Mas concordo com ele que a possibilidade do entendimento comunicativo obedece a condições que não podem ser recriadas pelo diálogo, mas que formam uma solidariedade prévia. Isso me parece fundamental para todo e qualquer diálogo. Não pode ser forçado, mas apenas possibilitado. Giegel tem toda razão: quem participa de um diálogo já concordou, de antemão, com as condições prévias indispensáveis para que este aconteça. Ao contrário, a recusa ao diálogo ou a interrupção de uma tentativa de diálogo com a frase "contigo não dá para conversar" significa uma situação na qual o entendimento comunicativo está tão perturbado que nada podemos esperar dele.

É um tipo de perturbação que no geral não podemos chamar de neurótica. Bem ao contrário, é a experiência cotidiana da obstinação ou cegueira emocional que geralmente se dá de parte a parte e sobre o que ambos os lados acusam o outro. Não significa, por- [268]
tanto, uma perturbação da competência comunicativa, mas diferenças de opinião insuperáveis. De certo, podemos falar de incapacidade para o diálogo entre essas convicções opostas. Mas isso tem uma

base bem diferente da neurose. Uma situação contrária ao diálogo pode surgir pelo predomínio de convicções de grupos presentes no círculo funcional da retórica. A comparação com a incapacidade patológica para dialogar atribuída ao neurótico pelo analista e da qual busca curá-lo leva aqui ao erro. As oposições insuperáveis entre grupos sociais e políticos repousam na diferença de interesses e na heterogeneidade das experiências. São descobertas mediante o diálogo, isto é, sua insuperabilidade não existe de antemão, mas é resultado da tentativa de entendimento... e como tais jamais são definitivas. Remetem à retomada do diálogo naquela comunidade de interpretação idealmente infinita e deveriam pertencer à competência comunicativa. Falar de cegueira nesse caso pressuporia a posse exclusiva da convicção correta da verdade. Afirmar isso, sim, seria um tipo especial de cegueira. A hermenêutica, por outro lado, parece-me continuar tendo razão quando, em favor do verdadeiro sentido da comunicação, sustenta que os preconceitos devem ser checados no confronto mútuo e quando mantém essa reciprocidade, inclusive frente à tradição cultural dos "textos".

É evidente que a expressão que utilizo, às vezes, dizendo que importa aderir à tradição, favorece a mal-entendidos. Não significa uma preferência pelo tradicional, ao qual deveríamos nos submeter cegamente. A expressão "adesão à tradição" significa, antes, que a tradição não se esgota no que sabemos de nossa própria tradição e da qual temos consciência, de tal modo que pudéssemos suspendê-la mediante uma consciência histórica adequada. A mudança do vigente é uma forma de adesão à tradição não menos que a defesa do vigente. A tradição se dá propriamente numa constante mudança. A "adesão" a ela impõe-se como formulação de uma experiência, em virtude da qual nossos planos e desejos sempre se adiantam à realidade, como se não tivessem ligação com essa. O que importa, então, é fazer a intermediação entre as antecipações do desejável e as possibilidades do factível, entre o mero desejo e o querer real, isto é, conformar as antecipações no material da realidade.

É claro que isso não se dá sem distinções críticas. Eu diria até que a única crítica real é a que "decide" nessa relação prática. Uma
[269] crítica que objeta contra o outro ou contra os preconceitos sociais vigentes seu caráter geral coercitivo, e pretende por outro lado dis-

solver pela comunicação esse estado de cegueira, creio, com Giegel, que está falsamente situada. Passa por alto certas diferenças fundamentais. No caso da psicanálise, o sofrimento e o desejo de cura constituem a base sólida para uma intervenção terapêutica do médico, que impõe sua autoridade e se empenha livremente em esclarecer as motivações reprimidas. A base sólida para isso é a livre subordinação de um para com o outro. Na vida social, ao contrário, a resistência do adversário e a resistência ao adversário é uma pressuposição comum a todos.

Isso me parece tão evidente que fico assombrado que meus críticos, tanto Giegel quanto no fundo o próprio Habermas, repitam que, insistindo em minha hermenêutica, pretendo contestar a legitimidade da consciência revolucionária e da vontade de mudança. Quando afirmo frente a Habermas que a relação médico-paciente não é suficiente para o diálogo social, formulando a pergunta: "Frente a qual auto-interpretação da consciência social – e todo costume é uma tal auto-interpretação – posiciona-se a indagação e a sondagem, será que na vontade de mudança revolucionária, e frente qual não?", estou contrapondo essa pergunta à analogia afirmada por Habermas. No caso da psicanálise, sua resposta se dá mediante a autoridade do médico bem informado. Mas no âmbito social e político falta uma base específica para a análise comunicativa, cujo tratamento o doente aceita livremente porque conhece sua doença. Por isso, parece-me que essas perguntas não podem ser respondidas do ponto de vista da hermenêutica. Apóiam-se em convicções sociopolíticas. Mas isso não significa que por causa disso a vontade de mudança revolucionária, a diferença de uma confirmação da tradição, não seja suscetível de legitimação. Nem uma nem a outra convicção são suscetíveis nem estão necessitadas de uma legitimação teórica pela hermenêutica. A teoria da hermenêutica nem sequer pode decidir por si se é correta ou não a pressuposição de que a sociedade está dominada pela luta de classes e de que não há nenhuma base para o diálogo entre as classes. Não há dúvidas de que meus críticos ignoram a pretensão de validade que há na reflexão sobre a experiência hermenêutica. De outro modo não poderiam chocar-se com o fato de que toda possibilidade de entendimento pressupõe a solidariedade. Eles partem desse mesmo

pressuposto. Nada pode justificar a suposição de que eu lançaria mão, imparcialmente, do "consenso básico" como solidariedade
[270] conservadora e não como solidariedade revolucionária. É a idéia da própria razão que não pode renunciar à idéia do consenso geral. Essa é a solidariedade que une a todos.

Os debates que travei com os mais jovens, sobretudo com Habermas, ensinaram-me que a *intentio obliqua* do crítico da ideologia detecta "preconceitos conservadores" também nos destaques que eu faço. Analisando essa opinião supostamente justificada, comprovei qual o sentido hermenêutico poderia ter o preconceito conservador, ou seja, conscientizar sobre as muitas pressuposições evidentes de que se lança mão sempre que se dá diálogo. Giegel cita meu conservadorismo, que eu reconheço. Mas ele interrompe a citação onde principia sua tese. Essa postula que assim se possibilitam determinados conhecimentos. O meu interesse estava unicamente na possibilidade de conhecimento. Mas a única coisa sobre o que se pode discutir é se realmente é verdade o que eu penso ter averiguado com esses pressupostos. Giegel, partindo de seus pressupostos antagônicos, parece-me chegar ao mesmo resultado e concordar plenamente comigo de que Habermas atribui um falso poder à reflexão. O que o levou a criticar Habermas foram provavelmente as mesmas experiências a que eu me referi, embora com valoração oposta. Ele concretiza essa crítica justamente no revisionismo de Bernstein. Por isso faz sentido que Giegel, a partir de sua concepção de hermenêutica, alegue contra ela: "a hermenêutica provavelmente não poderá despertar desse sonho (da solidariedade que une a todos) pela contracrítica, mas apenas pelo desenvolvimento da própria luta revolucionária". Não me parece que essa frase contenha alguma contribuição para o debate...

Retornemos ao que se pode discutir, que são as bases teóricas do que representa a práxis hermenêutica. Concordo com meus críticos sobre um ponto e agradeço-lhes o fato de ter que destacá-lo: Creio que, assim como a crítica da ideologia passa da "teoria da arte" compreensiva para a auto-reflexão, também a reflexão hermenêutica representa um momento integral da própria compreensão, a ponto de a separação entre reflexão e práxis incluir um erro dogmático que atinge também o conceito da "reflexão emancipatória".

É também o motivo que me leva a crer que o conceito de "emancipação" não está em condições para descrever o curso gradual das formas que percorre o espírito em devir na fenomenologia de Hegel. De certo que a experiência da dialética em Hegel atua como mudança produzida pela conscientização. Parece-me que Bubner destaca, com razão e muita objetividade, na dialética fenomenológica de Hegel, que uma figura do espírito que procede de outra, na [271]
verdade não procede desta, mas desenvolve uma nova imediatez[39]. O curso gradual das figuras do espírito é de certo modo projetado a partir de sua conclusão. Não é deduzido a partir de seu início. Foi o que me levou à formulação de que a "Fenomenologia do espírito" deve ser lida de trás para frente, como na verdade foi concebida: partindo do sujeito em direção à substância expandida nele e que ultrapassa sua consciência. Essa tendência de inversão comporta uma crítica radical à idéia do saber absoluto. A transparência absoluta do saber equivale a um encobrimento idealista da infinitude ruim, na qual o ser finito chamado homem faz suas experiências.

Com isso, expresso-me com a linguagem do próprio Hegel. Isso foi objeto de observações críticas, sobretudo por parte de Bormann, que classifica como ilegítimo tanto meu uso dos conceitos de Kierkegaard quanto os de Nicolau de Cusa e especialmente os de Hegel, porque eu estaria separando de seu contexto sistemático os recursos da linguagem conceitual que utilizo[40]. Essa crítica está bem fundamentada e é muito óbvia sobretudo no caso de Hegel, visto que meu confronto com Hegel em *Verdade e método* foi inegavelmente insatisfatório[41]. Mesmo nesse caso gostaria de defender a vantagem descritiva de um pensamento em diálogo com os clássicos. Parece-me que meu ponto crítico frente a Hegel se mostra objetivamente quando emprego a descrição que Hegel faz do "conceito de experiência dialética da consciência" a um sentido mais abrangente de experiência. A experiência perfeita não é perfeição do saber, mas abertura perfeita para uma nova experiência. Essa é

---

39. *Verdade e método*, vol. I, p. 347s.

40. *Op. cit.*, p. 163s.

41. Hoje remeto ao trabalho "Die Idee der Hegelschen Logik", in: *Hegels Dialektik*, Tubinga, 1971, p. 49-69. Agora, em: *Ges. Werke*, vol. 3, 2ª ed., Tubinga, 1980, p. 65-86.

a verdade que a reflexão hermenêutica reivindica frente ao conceito do saber absoluto. Nesse caso ela não é ambígua.

Com o discurso sobre emancipação, a coisa não é diferente. O conceito de reflexão usado nesse contexto não me parece livre de dogmatismos. Não expressa a conscientização própria da práxis, mas repousa, como formulou certa vez Habermas, num "consenso contrafáctico". Isso implica a pretensão de saber antecipadamente – antes da confrontação prática – com que não se está de acordo. Mas o sentido da práxis hermenêutica não consiste em partir desse consenso contrafáctico, mas de possibilitá-lo e realizá-lo, o que sig-
[272] nifica convencer por meio de uma crítica concreta. O caráter dogmático do conceito de reflexão, pressuposto por Habermas, aparece expressamente no seguinte exemplo: exige "desprender-se do grau de reflexão de uma racionalidade tecnologicamente limitada", mediante uma crítica justificada à superstição dos especialistas da sociedade[42]. Isso implica uma idéia de graus que me parece falsa. Mesmo face à "nova função da ciência" dentro da sociedade vale lembrar que a racionalidade da capacidade de fazer – o que Aristóteles chamou de *tekhne* – é diferente e não uma espécie de reflexão inferior daquela que se dá no consenso racional dos cidadãos. A reflexão hermenêutica, porém, dedica-se à sua elucidação. Na verdade, não pode ser obtida sem um constante jogo recíproco de argumentos críticos; mas argumentos que reflitam as convicções concretas dos interlocutores.

O ideal de suspender a determinação natural numa motivação racional e consciente parece-me apresentar um extremismo dogmático inadequado à *condition humaine*. Isso se dá mesmo no âmbito da psicologia individual e da psicologia profunda. Mediante a oposição entre doença e saúde, dependência de ajuda médica e terapia de recuperação já se estabeleceu que a análise possui um alcance limitado, assim como o próprio analista jamais é totalmente analisado, como se reconhece pela teoria da "contratransferência". Não me vejo em condições de tirar todas as conseqüências antropológico-psicológicas dessa situação fundamental da psicologia profunda. Limito-me a remeter ao conceito de equilíbrio e ao modo de

42. Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 232.

ser do jogo em torno ao estado de equilíbrio, que empreguei num outro contexto para caracterizar ontologicamente a saúde[43].

Por outro lado, quando Habermas fala de "hermenêutica profunda", devo acrescentar minhas próprias teses quando vejo que a redução da hermenêutica à "tradição cultural" e o ideal da transparência de sentido, que se faz valer nesse âmbito, são diluídos pela ideologia. O meu ponto mais característico é que a compreensão de sentido não pode ser reduzida à *mens auctoris* nem à *mens actoris*. Em todo caso, isso não significa que a compreensão culmine no esclarecimento de motivos inconscientes. A compreensão deve, antes, extrair suas linhas de sentido sempre ultrapassando o horizonte limitado do indivíduo, para que a tradição histórica se torne eloqüente. Como acentuou corretamente Apel, a dimensão hermenêutica de sentido está referida ao diálogo infinito de uma comunidade ideal de interpretação. Em *Verdade e método*[44] procurei demonstrar que a teoria do *re-enactement* de Collingwood é irreali- [273]
zável, e correspondentemente sou obrigado a considerar as interpretações de obras literárias de autores ou a interpretação da ação histórica de autores a partir da psicologia profunda como uma confusão de jogos de linguagem que beira ao ridículo.

O que distingue uma práxis hermenêutica e sua disciplina do aprendizado de uma mera técnica, seja ela técnica social ou método crítico, é que na hermenêutica a consciência do sujeito que compreende sempre é co-determidada por um fator da história dos efeitos. Mas isso implica também a tese inversa, a saber, o que é compreendido sempre desenvolve uma certa força convincente que influi na formação de novas convicções. Não nego que a abstração das opiniões pessoais represente um esforço justificado de compreensão. Quem quer compreender não precisa afirmar o que compreende. E no entanto penso que a experiência hermenêutica nos ensina que a força dessa abstração é sempre limitada. Aquilo que compreendemos fala também e sempre por si próprio. É exatamente aqui que reside a riqueza do universo hermenêutico. À medida que desenrola toda amplitude de seu jogo, obriga também o sujeito que compreende a colocar em jogo seus preconceitos. Todas essas

43. Sobretudo em: "Apologie der Heilkunst", *Kleine Schriften* I, p. 211s. *Ges. Werke*, vol. 4.
44. *Verdade e método*, vol. I, p. 545s.

são conquistas da reflexão emanadas da práxis e dela somente. Peço clemência por mim, um velho filólogo, por ter exemplificado tudo isso no "ser para o texto". Na verdade, a experiência hermenêutica está totalmente entretecida na realidade geral da práxis humana, na qual a compreensão do escrito chega a ser essencial, mas sua inclusão é apenas secundária. Chega tão longe quanto a disposição para o diálogo dos seres racionais.

Preciso reconhecer assim o fato de que esse é o terreno que a hermenêutica tem em comum com a retórica: o terreno dos argumentos persuasivos (e não dos argumentos logicamente concludentes). Torna-se difícil defender a retórica na cultura científica moderna (o próprio Giegel, quando lança mão de Vico como ilustração, desconhece o caráter racional presente na retórica, ao pensar que algo tão abominável como o *in utramque partem disputare* deva ser deixado apenas aos demagogos de plantão, considerando Carneades como um desses). Quando a retórica, como se sabe desde antigamente, apela aos afetos, isso não significa que ela
[274] abandona o âmbito do racional, e Vico reivindica com razão seu valor próprio: a *copia*, a riqueza dos pontos de vista. Por outro lado, uma afirmação como a de Habermas, segundo a qual a retórica conteria um caráter coercitivo, devendo ser deixada de lado em nome do diálogo racional livre de coerções, apresenta uma irrealidade espantosa. Se a retórica contém um momento coercitivo, o certo é que a práxis social – e também a práxis revolucionária – seria impensável sem esse momento. Parece-me muito significativo que a cultura científica de nossa época não tenha rebaixado o significado da retórica, mas antes o tenha incrementado, como vemos no caso dos meios de comunicação (ou também na análise acertada que faz Habermas da "opinião pública").

O conceito de manipulação torna-se ambíguo nesse contexto. Toda influência emocional produzida pelo discurso representa esse tipo de manipulação. E no entanto isso que, sob a designação de retórica, constitui um momento integral da vida social desde antigamente não é uma mera técnica social. O próprio Aristóteles já chamava a retórica de *dynamis* e não *tekhne*[45], tal a sua pertença

45. *Retórica*, A 2, 1355b.

ao *zoon logon echon*. Mesmo as formas tecnificadas da formação de opinião desenvolvidas por nossa sociedade industrial implicam sempre um determinado momento de consentimento, seja por parte do consumidor, que pode também negar seu consentimento, seja no fato de – e isso é o decisivo – que nossos meios de comunicação não representam apenas o prolongamento de uma vontade política unitária, mas tornam-se palco de debates políticos que em parte refletem, em parte determinam os acontecimentos políticos na sociedade. Uma teoria da hermenêutica profunda, ao contrário, deve justificar uma reflexão emancipatória baseada na crítica social. Ela deve esperar que uma teoria geral da linguagem natural permita "derivar o princípio do discurso racional como o regulador necessário de todo discurso real, por mais distorcido que este seja". Essa teoria da hermenêutica implica, contra sua vontade – sobretudo face à organização do estado social moderno e de seus modos de formação de opinião –, a função do engenheiro social que empreende sem espaço para a liberdade. Este, enquanto possuidor dos meios publicitários e da verdade por ele pretendida, deveria estar investido do poder de um monopólio da opinião pública. Não é uma hipótese fictícia. A retórica não pode ser relegada, como se não precisássemos dela ou se nada dependesse dela.

Não resta dúvidas que tanto a retórica quanto a hermenêutica, enquanto formas de realização da vida, não estão livres do que Habermas chama de antecipação da vida justa. Essa antecipação subjaz a toda parceria social e seus esforços de entendimento. Mas também aqui vale o mesmo princípio: o mesmo ideal da razão que deve guiar toda tentativa de persuasão, venha de onde vier, também proíbe que alguém reivindique para si o conhecimento correto da cegueira do outro. Por isso, o ideal da convivência pautada numa comunicação livre de coerções é tanto vinculante quanto indeterminado. Os objetivos que podem ser integrados dentro desse quadro formal são objetivos de vida bem diferentes. Também a antecipação da vida justa, [275]
essencial para toda razão prática, deve concretizar-se, isto é, deve assumir em sua consciência a oposição mordente entre os meros desejos e os verdadeiros fins de um querer ativo.

O que me interessa, penso que pode ser identificado como um velho problema que já Aristóteles tinha em mente em sua crítica à

idéia geral do bem, de Platão[46]. O bem humano é algo que encontramos na práxis humana e não pode ser determinado fora da situação concreta onde se prefere uma coisa à outra. Isso representa a experiência crítica do bem e não um consenso contrafáctico. Deve ser trabalhado e retrabalhado até a concretização da situação. Enquanto idéia geral, essa idéia da vida justa é uma idéia "vazia"[47]. Ali radica-se o fato decisivo de que o saber da razão prática não é um saber que tenha consciência de sua superioridade frente ao ignorante. Ao contrário, dá-se aqui em todos e em cada um a pretensão de saber o que é justo para o todo. Mas para a convivência social das pessoas isso significa que precisamos convencer os outros. E precisamos convencê-los, de certo, não no sentido de que a política e a configuração da vida social sejam uma mera comunidade de diálogo, de modo a sentir-nos dependentes de um diálogo livre de coerções, à margem de todas as pressões de dominação, como o verdadeiro recurso terapêutico. A política exige da razão que reconduza os interesses para a formação da vontade, e todas as informações sociais e políticas da vontade são dependentes da estrutura das convicções gerais construídas pela retórica. Isso implica - e creio que isso pertence ao conceito de razão - termos de contar sempre com a possibilidade de que a convicção do outro, seja no âmbito individual ou social, possa estar certa. O caminho da experiência hermenêutica, que, como gosto de reconhecer, elaborou em si conteúdos específicos da tradição cultural do Ocidente, levou-me a assumir um conceito com aplicação muito ampla. Refiro-me ao conceito de jogo. Não o conhecemos apenas das teorias lúdicas modernas da economia. Parece-me que reflete muito mais a pluralidade que acompanha o exercício da razão humana, assim como a pluralidade que conjuga as forças opostas na unidade de um todo. O jogo das forças complementa-se com o jogo das convicções, das argumentações e experiências. O esquema do diálogo, quando bem empregado, torna-se muito fecundo: no intercâmbio das forças e no confronto dos pontos de vista vai se

46. Cf. meu trabalho para a Academia de Heidelberg "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", Heidelberg, 1978; *Ges. Werke*, vol. 7.

47. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, A 4, 1096 b 20: μάταιον τὸ εἶδος.

construindo uma comunidade que ultrapassa o indivíduo e o grupo ao qual se pertence.

20. Retórica e hermenêutica (1976) [276]

Dentro do âmbito de conferências da Jungius-Geselschaft, é difícil escolher um tema com um caráter tão acentuado de parecer um contra-tema como o tema retórica e hermenêutica. Isso porque o que caracteriza Jungius, e não apenas aos olhos de um Leibniz, tornando-o um dos grandes pioneiros da nova ciência do século XVII é justamente seu claro afastamento do modo de proceder dialético e hermenêutico e sua aproximação com a empiria e com uma lógica demonstrativa (em todo caso, purificada do endeusamento servil de Aristóteles). Além de ter sido criado na cultura da escola humanista, baseada na dialética e na retórica, mais tarde ele atribuiu a esta escola um valor propedêutico, ressaltando a importância, sobretudo para a teologia da controvérsia, do fortalecimento da "capacidade dialética e hermenêutica" (carta a Jac Lagus, 1638). Encontramos isso registrado numa de suas cartas e possui um cunho muito mais pedagógico-propedêutico do que uma real valoração, uma vez que Jungius, na verdade, tenta incutir em seu antigo aluno o interesse pela metodologia e pela lógica da ciência. Mas mesmo assim, essa postura flexível denota a presença geral da formação retórica, que era óbvia para um homem de ciência de então. É só a partir desse pano de fundo que se pode avaliar o mérito próprio de homens como Jungius, o pioneiro de uma nova reflexão científica.

O pano de fundo da "retórica" adquire um interesse temático especial quando se busca compreender o destino epistemológico e científico das *Humaniora* – até sua constituição metodológica na configuração das ciências do espírito do romantismo. O que interessa realmente nesse ponto não é tanto a função desempenhada pela teoria hermenêutica nesse contexto – que é mais ou menos secundária –, mas a antiga tradição medieval e humanista da retórica. Como parte do *trivium*, a retórica apresentava-se como uma obviedade quase inadvertida, por impregnar tudo. Mas isso significa que a mudança imperceptível do antigo, aos poucos, foi abrindo ca-

minho para as ciências históricas. A história da teoria hermenêutica, [277]
forjada na defesa contra os ataques dos contra-reformistas e tridentinos ao Luteranismo – desde Lutero até Melanchton e Flacius, passando pelo racionalismo incipiente e seu oponente, o pietismo, até o surgimento da visão histórica na era do romantismo –, não se desenvolveu sob a perspectiva da teoria do conhecimento e da teoria da ciência, mas sob a urgência das controvérsias teológicas iniciadas com a Reforma. Essa história, na verdade, foi escrita por Wilhelm Dilthey e Joachim Wach, sob a problemática da pré-história das modernas ciências históricas do espírito.

O que está em jogo aqui é uma verdade hermenêutica, relacionada com o conceito de compreensão prévia. Mesmo a investigação da história da hermenêutica encontra-se sob a lei geral hermenêutica da compreensão prévia. Inicialmente, vamos mostrar isso em três exemplos.

O primeiro exemplo é o que constitui a base dos estudos de Wilhelm Dilthey sobre a história da hermenêutica, aquela obra premiada da Academia das ciências de Berlim, escrita por Dilthey em sua juventude e da qual só conhecíamos alguns fragmentos e um resumo de 1900, até ser finalmente publicada em 1966 graças à redação de Martin Redekner do segundo volume inacabado da *Vida de Schleiermacher*, de Dilthey[48]. Ali Dilthey faz uma apresentação magistral de Flacius documentada com inúmeras citações. Examina e valoriza a teoria hermenêutica de Flacius utilizando o critério do sentido histórico que tomou consciência de si próprio e do método científico, histórico-crítico. À luz desse critério mescla-se na obra de Flacius a antecipação genial de certas verdades com incríveis recaídas na estreiteza dogmática e no formalismo vazio. Na realidade, se a interpretação da Sagrada Escritura não tivesse apresentado outro problema a não ser o que ocupou a teologia histórica da época liberal, à qual pertenceu Dilthey, teríamos dito a última palavra com isso. A intenção louvável de se compreender cada texto desde sua circunstância própria, sem submetê-lo a nenhuma pressão dogmática, leva finalmente, na aplicação ao Novo Testamento, à dissolução do cânon, se dermos prioridade, com Schleiermacher, à interpretação "psicológica". Cada escritor do Novo Testamento é um caso à parte nessa perspectiva hermenêutica, e isso leva a solapar a dogmática protestante apoiada no princípio bíblico. É uma conseqüência que Dilthey aprovou implicitamente. Está implícita em sua crítica a Flacius. Dilthey contesta a exegese de Flacius em sua concepção histórica e abstratamente lógica do princípio da Escritura global ou do cânon. A tensão entre dogmática e [278]
exegese aparece também em outras passagens da exposição de Dilthey e sobretudo na crítica a Franz e à sua ênfase na primazia do contexto da Escritura global frente aos textos soltos. Atualmente a crítica à teologia histórica levada a efeito nos últimos cinqüenta anos e que culmina na elaboração do conceito de "querigma" nos tornou mais receptivos à legitimidade hermenêutica do cânon e em conseqüência à legitimidade hermenêutica do interesse dogmático em Flacius.

Outro exemplo da influência da compreensão prévia na investigação da história da hermenêutica é a distinção introduzida por L. Geldsetzer entre hermenêutica dogmática e hermenêutica cética[49]. Com a ajuda dessa distinção entre uma interpretação ligada aos dogmas e apoiada pelas instituições e sua autoridade, que busca sempre a defesa conseqüente das normas dogmáticas, e uma interpretação de textos adogmática, aberta, heurística, que leva às vezes a um *non liquet*, a história da hermenêutica adota uma figura que denuncia a compreensão prévia cunhada pela teoria da ciência moderna. Nessa perspectiva aparece a hermenêutica recente, na medida em que apóia interesses teológico-dogmáticos, numa inquietante proximidade com uma hermenêutica jurídica que se compreende, de forma muito dogmática, como imposição da ordem estabelecida pelas leis. Quando no trabalho de busca jurídica ignoramos o elemento cético na exposição da lei e consideramos a essência da hermenêutica jurídica como uma mera subsunção do caso particular sob a lei geral dada, devemos perguntar se não estamos deformando o conhecimento da hermenêutica jurídica. As idéias mais recentes sobre a relação dialética entre lei e caso particular, com os recursos decisivos que oferece Hegel, parecem modificar nossa

48. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers* II, p. 595s.

49. Cf. as instrutivas introduções às suas reedições hermenêuticas de Thibaut e Flacius.

compreensão prévia da hermenêutica jurídica. O papel da jurisprudência sempre restringiu o modelo da subsunção. Na verdade, a jurisprudência está a serviço da interpretação correta da lei (e não somente de sua aplicação correta). Algo parecido vale, e com mais razão ainda, para a interpretação da Bíblia, à margem de toda tarefa prática, ou, *mutatis mutandis*, para a interpretação dos clássicos. Se nesse caso a "analogia da fé" não representa nenhum dado dogmático fixo para a interpretação da Bíblia, a linguagem que permite o acesso do leitor a um texto clássico tampouco pode ser concebida adequadamente se nos orientarmos pelo conceito
[279] científico da objetividade e mantivermos o caráter de exemplaridade desse texto para um estreitamento dogmático da compreensão. Creio que a própria distinção entre hermenêutica dogmática e hermenêutica cética é dogmática e deveria desaparecer na análise hermenêutica.

Um terceiro tipo de compreensão prévia que ilumina a história da hermenêutica numa dimensão especial é uma contribuição muito erudita da história primitiva da hermenêutica feita recentemente por Hasso Jaeger[50]. Jaeger outorga uma relevância capital a Dannhauer, que emprega pela primeira vez a palavra "hermenêutica" e a idéia de uma ampliação da lógica aristotélica com a lógica da interpretação. Vê nesse autor o último testemunho da *res publica* literária humanista, antes desta ser congelada pelo racionalismo e antes que o irracionalismo e o subjetivismo moderno, desde Schleiermacher, passando por Dilthey até Husserl e Heidegger (e outros ainda piores) produzissem seus frutos venenosos. Surpreendentemente o autor não toca no tema da relação entre o movimento humanista e o princípio bíblico da Reforma nem no tema do papel determinante que a retórica desempenha para toda a problemática da interpretação.

Não resta dúvidas de que, mesmo o princípio bíblico da Reforma, junto com sua defesa teórica, correspondia a uma guinada geral humanista que havia repudiado o estilo de ensino escolástico e seu apoio nas autoridades eclesiásticas, exigindo a leitura dos textos originais. O próprio Dilthey já sabia disso. Esse estilo pertence a um contexto humanista mais amplo de redescoberta dos clássicos, referido especialmente ao latim clássico de Cícero. Mas isso não foi apenas uma descoberta teórica. Seguia a lei da *imitatio*, da renovação da retórica e da estilística clássicas, e desse modo a retórica está sempre presente.

50. *Archiv für Begriffsgeschichte* 18, 1974, p. 35-84.

Foi, em todo caso, um renascimento estranhamente declamatório. Como se poderia redescobrir a arte clássica da linguagem sem seu espaço clássico, a *polis*, ou a *res publica*? A retórica havia perdido seu posto central desde o final da República Romana e na Idade Média constitui um elemento da cultura escolar mantida pela Igreja. Não podia experimentar uma renovação, como pretendia o humanismo, sem passar por uma mudança funcional muito mais drástica. A redescoberta da Antigüidade clássica coincidiu com dois fatos carregados de conseqüências: a descoberta da imprensa e, como efeito da Reforma, a enorme difusão da leitura e da escrita, ligada à doutrina sobre o sacerdócio comum. Assim iniciou-se um processo que, ao final, e depois de séculos, levou não somente à erradicação do analfabetismo, mas também a uma cultura [280]
da leitura privada que deixava em segundo plano a palavra falada, inclusive a palavra lida em voz alta e o discurso pronunciado: um imenso processo de interiorização do qual só agora nos damos conta, quando os meios de comunicação social abriram caminho para uma nova maioridade.

Assim, a revitalização humanista da retórica, que apelava mais a Cícero e Quintiliano do que a Aristóteles, desviou-se rapidamente das origens e entrou em novos campos de forças que transformam sua figura e sua influência. De certo, a figura teórica da retórica pode ser concebida como uma lógica da verossimilhança, formando uma unidade indissolúvel com a dialética. Com isso, ele acabou provocando a liberação da escola do formalismo lógico e de uma dogmática teológica apoiada nas autoridades. Mas a lógica da verossimilhança está demasiadamente subordinada à lógica para poder, com o tempo, arrebatar a primazia à lógica da necessidade exposta por Aristóteles em sua *Analítica*.

Assim, na época do Renascimento repetiu-se um debate parecido com o que se deu na Antigüidade Clássica entre retórica e filosofia. Mas o que questionou os direitos e a validez da retórica e com o tempo saiu-se vitoriosa não foi tanto a filosofia, mas a ciência moderna e a correspondente lógica do juízo, da conclusão e da demonstração.

Um testemunho eloqüente da preponderância da nova ciência é a defesa do caráter indispensável da retórica que teve que fazer Giambattista Vico, no princípio do século XVII, numa cidade orgulhosa de suas tradições como Nápoles[51]. Mas o tema que Vico defendeu em suas argumentações, a função educativa da retórica, sempre esteve vivo e segue sendo-o até os dias de hoje – não tanto no uso real da retórica e na concepção artística que avalia essa arte retórica, mas na reorientação da tradição retórica para a leitura dos textos clássicos.

Desse modo, mesmo parecendo ser uma mera aplicação dos ensinamentos da antiga arte de discursar, acaba surgindo algo novo, a nova hermenêutica, que se ocupa da interpretação dos textos. Há, pois, um ponto em que a retórica e a hermenêutica são profundamente parecidas: a faculdade de falar e a faculdade de compreender são dons humanos naturais que podem alcançar um desenvolvimento pleno, mesmo sem a aplicação consciente de normas, quando coincidem o talento natural e o cultivo e exercício corretos do mesmo.

[281] Por isso, o fato de a tradição da retórica clássica ter falado somente de exercício consciente da arte, exercício plasmado na arte estilística dos discursos *escritos* e que a retórica distinguiu em gênero jurídico, gênero político e gênero demonstrativo (*epideiktische*), significou no fundo um estreitamento temático. Um fato pode marcar essa caracterização da retórica, que o *praeceptor Germaniae*, Melanchton, acrescente a isso o *genos didaskalion*; o discurso didático[52]. Mas é ainda mais característico que Melanchton considere a verdadeira utilidade da retórica, a clássica *ars bene di-*

51. G. Vico, *De ratione sturiorum* (cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 60s).
52. Melanchton, *Opera* XIII, 423s.

cendi, enquanto arte de os jovens poderem ter acesso à *ars bene legendi*, faculdade de apreender e julgar discursos, debates e sobretudo livros e textos[53]. À primeira vista, isso pode parecer uma mera motivação complementar para a aprendizagem e aperfeiçoamento da eloqüência. Mas, no curso da exposição feita por Melanchton, a leitura, transmissão e apropriação das verdades religiosas acessíveis nos textos adquire prioridade em relação ao ideal humanista da imitação. É por isso que as aulas de retórica de Melanchton exerceram uma influência determinante na configuração do sistema escolar protestante.

Desse modo, a tarefa da retórica deslocou-se para a hermenêutica, sem existir uma consciência expressa dessa mudança, e supostamente anterior à invenção do termo "hermenêutica". Mesmo assim o grande legado da retórica continua influenciando em pontos decisivos no que diz respeito ao novo trabalho de interpretação dos textos. Assim como a verdadeira retórica, para o discípulo de Platão, é inseparável do conhecimento da verdade das coisas[54] (*rerum cognitio*), sob pena de mergulhar numa absoluta nadidade, também para a interpretação dos textos representa o postulado óbvio de que estes contenham a verdade sobre as coisas. Isso já era uma evidência inquestionável para a primeira renovação da retórica durante a época humanista, que estava totalmente regida pelo ideal da *imitatio*; agora aplica-se inteiramente à nova virada rumo à hermenêutica que é o objeto de nosso estudo. Isso porque tanto em Melanchton, quanto no primeiro fundador da hermenêutica protestante, Flacius Illyrucius, a controvérsia teológica sobre a compreensibilidade da Sagrada Escritura constitui o fundamento motivador. Nesse sentido, não podemos perguntar se a arte da compreensão tem por objeto também o descobrimento do verdadeiro sentido de um enunciado errôneo. Isso só vai mudar com o incremento da consciência metodológica no século XVII – sob a influência de Sabarella –, que modifica também o apoio teórico-científico da hermenêutica. É o que observamos em Dannhauer, que faz da retórica um anexo e busca fundamentar a nova retórica na [282]

53. *Op. cit.*, p. 417.
54. *Op. cit.*: *rerum cognitio ad docendum necessaria*; Platão, *Fedro*, 262 c.

retórica aristotélica. Mas isso não significa que, do ponto de vista do conteúdo, Dannhauer não dependesse da tradição retórica, que continuava paradigmática na exposição dos textos.

Analisando primeiramente Melanchton, vemos que o princípio bíblico da teologia luterana constitui um pressuposto óbvio no contexto de seu curso de retórica, determinando igualmente seu conteúdo. Isso não detém, porém, o *ductus* da argumentação, que se mantém totalmente dentro do espírito pedagógico peripatético. Melanchton procura justificar o sentido e o valor da retórica num nível geral na nova virada rumo à leitura, como descrevemos acima. "Isso porque nada é capaz de compreender espiritualmente longas exposições e debates complexos, se não for auxiliado por uma espécie de arte que lhe facilite o ordenamento, a articulação das partes e a intenção dos oradores, e lhe ensine um método para interpretar e aclarar as coisas que são obscuras"[55]. É claro que tem presente também as controvérsias teológicas, mas ao relacionar estreitamente a retórica com a dialética, Melanchton segue a Aristóteles e à tradição medieval e humanista, o que significa, sem atribuir-lhe nenhum âmbito especial, mas sublinhando sua aplicabilidade e utilidade geral.

"O mais importante é a intenção primordial e o ponto de vista central, ou, como dizemos nós, a finalidade do discurso"[56]. Melanchton introduz, assim, um conceito que é determinante na hermenêutica tardia de Flacius e que ele toma emprestado da introdução metodológica à ética aristotélica. É claro que, ao afirmar que os gregos costumavam interrogar desse modo ao iniciar seus livros (*sic!*), Melanchton não se refere ao discurso em sentido estrito. O conhecimento da intenção básica de um texto é essencial, segundo ele, para uma compreensão adequada. Esse ponto é essencial também para a principal teoria exposta por Melanchton, que é sem dúvida sua doutrina sobre os *loci comunes*. Introduz essa doutrina como parte da *inventio*, seguindo assim a antiga tradição da *tópica*. Ele está, porém, plenamente consciente da problemática hermenêutica que nela se aloja. Ele acentua que esses capítulos mais

55. Melanchton, *Opera* XIII, p. 417s.

56. *Op. cit.*, p. 442s.

importantes, "que contêm as fontes e o resumo de toda a arte"[57], não é apenas um grande cabedal de opiniões, cujo conhecimento seria muito proveitoso para o orador e o mestre – porque na verdade uma boa compilação desses *loci* constituiria a totalidade do saber. Implicitamente, isso significa uma crítica hermenêutica à superficialidade de uma tópica retórica[58]. Ao contrário, busca a justificação de seu próprio proceder. Isso porque Melanchton foi o primeiro a fundamentar a dogmática do protestantismo antigo numa escolha e compilação significativas de passagens decisivas da Sagrada Escritura; os *loci precipui* editados em 1519. A crítica católica tardia ao princípio bíblico protestante não é totalmente justa quando denuncia uma inconseqüência no princípio bíblico dos formadores à luz da apresentação desses enunciados dogmáticos. De certo, toda seleção de textos inclui uma interpretação, apresentando assim implicações dogmáticas, mas o postulado hermenêutico da teologia protestante primitiva consiste justamente em legitimar suas abstrações dogmáticas através da própria Escritura e a intenção desta. Uma outra questão é saber até onde os teólogos reformadores seguiram realmente o princípio da Escritura. [283]

O ponto crucial é a postergação que sofre a interpretação alegórica, mesmo que esta continue de certo modo imprescindível para o Antigo Testamento, como se reconhece ainda hoje sob a forma da chamada interpretação "tipológica". Uma referência explícita à práxis exegética de Lutero na exposição do Deuteronômio e dos Profetas pode ilustrar a persistência do princípio da Escritura. Melanchton diz que: "Aqui não se transmitem meras alegorias, mas a história mesma aparece referida aos *loci communes* da fé e das obras, e só então esses *loci* dão nascimento às alegorias. Mas ninguém pode seguir esse método se não possui uma excelente erudição"[59]. Essa passagem, dentro de seu compromisso, confirma

57. *Op. cit.*, p. 470.

58. É evidente que os seguidores de Melanchton não consideravam de modo igual essa problemática. Leio, assim, em Johannes Sturm, *Linguae latinae resolvendae ratio*, publ. Em 1581: "Neo tempore valde occupati fuimus adolescentes in instituentis locis communibus. Corrogavimus quaedam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificae memoriae etiam tradidit quosdam locos communes et alii alios tradiderunt. Ego puto non solum faciendos locos communes virtutum et vitiorum, sed locos communes omnium rerum... vobis hi loci instar memoriae seu recordationes". Os discípulos de Melanchton, portanto, não tinham muita clareza sobre a dimensão hermenêutica da compilação dos *loci*.

59. *Op. cit.*, p. 452.

nossa interpretação de que o princípio da Escritura afirma seu lugar fundamental.

Poderíamos continuar detectando elementos da retórica como posterior princípio da hermenêutica, mas quem sabe baste uma reflexão geral. Trata-se de debater sobre a nova tarefa da leitura. Diferente do discurso falado, o texto escrito ou reproduzido vê-se privado dos recursos de compreensão que costuma oferecer o orador. Estes recursos podem ser resumidos no conceito de entonação correta. Todos sabem da dificuldade de reproduzir frases de um texto [284] com a correta entonação. A soma de toda compreensão se encerra no caso ideal - nunca perfeitamente realizado - do acento correto. Dannhauer faz uma observação acertada: "A literatura quase não pode ser compreendida de outro modo que através de um professor vivo. Quem pode ler sem essa ajuda os antigos manuscritos dos monges? E a pontuação só pode ser conhecida mediante as normas dadas pelos oradores sobre os períodos, as vírgulas e os dois pontos". Essa passagem confirma que o novo recurso que a pontuação representou para a literatura se baseia na antiga arte da divisão ensinada pela retórica.

Mas o real alcance desse problema só foi apreendido realmente pela hermenêutica pietista desenvolvida por Rambach e seus sucessores, seguindo as pegadas de August Hermann Francke. Só aqui o velho capítulo da retórica clássica, despertar a afeição, é reconhecido como um princípio hermenêutico. Em virtude da natureza própria do espírito, todo discurso implica sempre o afeto, e a experiência diz que "as mesmas palavras pronunciadas com afeto e gestos diferentes costumam produzir sentidos diversos". O reconhecimento da importância da modulação afetiva do discurso (especialmente na pregação) constitui a raiz da interpretação "psicológica" proposta por Schleiermacher e, no fundo, de toda a teoria da empatia; nesse sentido, escreve Rambach: "O intérprete precisa revestir-se do espírito do autor, até converter-se lentamente como em seu segundo eu".

Mas não vamos nos adiantar. A primeira auto-reflexão hermenêutica realizou-se já no tempo da Reforma por obra de Flacius. Tampouco ele foi, obviamente, mais que um filólogo e humanista conquistado pela causa da Reforma de Lutero. Corresponde-lhe o mérito indiscutível de ter defendido o princípio da Escritura de Lutero contra os ataques dos teólogos tridentinos pela elaboração de

sua hermenêutica. A sua defesa da Sagrada Escritura combateu em duas frontes. Por um lado, contra o ideal humanista do estilo ciceroniano, que não correspondia à Bíblia. Por outro lado, contra o ataque da Contra-Reforma, de que a Sagrada Escritura não poderia ser compreendida se não fosse interpretada com o auxílio da tradição magisterial da Igreja. Expor a Escritura Sagrada sem essa *clavis* dogmática posterior é a intenção básica da assim chamada "clavis scripturae sacrae", composta por Flacius. Com grande profundidade, aborda ali as causas das dificuldades que encontramos na Sagrada Escritura, recebendo por isso, de seu crítico católico Richard Simon, um elogio irônico, também por seu conhecimento dos Santos Padres. Pois bem, a maior dificuldade, a dificuldade te- [285] ológica fundamental para o princípio bíblico, não reside, segundo Flacius, naqueles inconvenientes gerais que um texto escrito em língua estranha oferece à compreensão. Esse é apenas o lado mais conhecido da questão, no qual Flacius pode mostrar sua grande competência como hebraísta e helenista. Existe uma razão teológica muito mais importante. "Na doutrina da salvação todos os homens são por natureza não apenas frágeis e néscios, mas, antes, muito propensos ao sentido contrário; não apenas somos incapazes de amar, desejar e compreender essa doutrina, mas consideramo-la absurda e ímpia e nos produz espanto".

Um tema tão central de toda a hermenêutica, como é a superação da estranheza e a apropriação do estranho, alcança aqui sua formulação especial, única, frente à qual todas as outras estranhezas dos textos, como o idioma, as concepções sobre o tempo e as formas de expressão tornam-se secundárias. Trata-se com efeito do tema originário do protestantismo: a oposição entre lei e promessa ou graça. Não é justo classificar de dogmática essa hermenêutica por causa de seu interesse dogmático. De certo busca facilitar a autocompreensão da fé cristã e a aceitação do Evangelho; mas no fundo continua sendo um esforço puramente hermenêutico. É a elaboração e justificação do princípio bíblico protestante, cuja aplicação confirma o pressuposto religioso da "justificação pela fé".

Propor a tarefa de interpretação dos textos com o preconceito da teoria da ciência moderna e com o critério da cientificidade constitui na verdade uma perspectiva míope. A tarefa do intérprete nunca é concretamente uma mera mediação lógico-técnica do sentido de qualquer discurso, prescindindo da verdade do enunciado.

Todo esforço por compreender o sentido de um texto significa a aceitação de uma exigência apresentada pelo texto. Sua pretensão de verdade é a premissa de todo o esforço, inclusive quando ao final um melhor conhecimento nos leva a criticar e declarar o enunciado como errôneo. Deve-se ter presente isso também para compreender o modo como Flacius propõe sua hermenêutica. Ele sabe qual a exigência que faz o evangelho. Quando enumera todo tipo de condições para a reta compreensão da Sagrada Escritura, não está fazendo um trabalho supérfluo nem dogmaticamente restrito. Não se trata só, por exemplo, da expectativa piedosa de ouvir a palavra de Deus, como exige Flacius, mas também de ter o espírito livre de toda preocupação, necessário em todos os temas e assuntos difíceis (p. 88). Ou ao lado do conselho de aprender de cor algo que não se compreende totalmente, "na esperança de que Deus no-lo esclareça um
[286] dia", aparece o outro conselho de alcance geral e válido para a leitura de todo e qualquer escrito: averiguar antes de tudo o "scopus", a finalidade e a intenção do texto em sua integridade.

Esses conselhos gerais não nivelam a peculiaridade da exigência que faz a Sagrada Escritura, que justamente pela sua aplicação ganha o destaque correto. "Deve-se observar que esse livro não contém somente *um* tipo de doutrina, como costuma ocorrer na maioria dos livros, mas dois tipos: a lei e o evangelho. Ambos se opõem por natureza, mas coincidem na medida em que a lei revela nossa condição pecadora e ajuda assim indiretamente na aceitação do perdão (outorgado por meio do Redentor)". Também esse é um tema hermenêutico. Significa que a Bíblia requer uma forma especial de apropriação: a aceitação da boa-nova pelo crente. É este o *scopus* a partir de onde se deve ler a Sagrada Escritura, mesmo que alguém a aborde como mero historiador ou como ateu, a partir de um ponto de vista marxista, por exemplo, que considera "falsa" toda religião. Esse tipo de texto deve ser compreendido – como qualquer outro – à luz de sua intenção.

Toda leitura e exposição da Sagrada Escritura, sobretudo a pregação, que busca revivificar a Escritura para que se transforme novamente em mensagem, deve ser presidida pela exigência querigmática do evangelho. A reflexão hermenêutica deve reconhecer isso. Esse postulado não justifica de modo algum que se classifique

de dogmático o ensinamento hermenêutico de Flacius. Esse ensinamento limita-se a dar uma fundamentação teórica adequada ao princípio bíblico estabelecido por Lutero. A doutrina hermenêutica de Flacius não se opõe aos princípios humanistas e filológicos da reta interpretação por compreender um texto religioso como uma mensagem religiosa. Em relação ao conteúdo, não exige nenhum pressuposto dogmático que não possa ser demonstrado no texto do Novo Testamento e que represente uma instância superior a ele. Toda sua hermenêutica segue um princípio único: é só o contexto total que pode realmente determinar o sentido das frases distintas e das passagens etc. ("ut sensus locorum tum ex scopo scripti aut textus, cum ex toto contextu petatur"). Aqui aparece claramente o enfrentamento polêmico com toda a tradição magisterial, alheia à Bíblia. É nesse sentido que Flacius, como Melanchton, seguem Lutero, prevenindo sobre os perigos da *alegorese*. A doutrina do *scopus totius scripti* busca evitar justamente essa tentação.

Numa análise mais precisa, vemos que aqui se esgrimem as metáforas conceituais clássicas da retórica contra a submissão dogmática da Escritura sob a autoridade magisterial da Igreja. Flacius
apresenta o *scopus* como a cabeça ou o rosto do texto que se mani- [287]
festa às vezes já no título, mas que aflora sobretudo nas linhas-mestras da exposição do pensamento. Desse modo assume e elabora a antiga perspectiva retórica da *dispositio*. Há que se olhar com cuidado onde, para usar essa imagem, está a cabeça, o peito, as mãos ou os pés, e como os distintos membros e partes se conjugam com o todo. Flacius chega a falar de uma "anatomia" do texto. Aqui está o Platão mais autêntico. Em lugar da mera justaposição de palavras e frases, cada discurso deve organizar-se como um ser vivo, deve ter seu próprio corpo, de modo que não lhes faltem a cabeça nem os pés, mas que os membros centrais e as extremidades se relacionem entre si em boa harmonia e remetam à totalidade. É isso o que diz o *Fedro* (264 c). Também Aristóteles segue esse esquema conceitual retórico quando em sua *Poética* descreve a construção de uma tragédia: *hosper zoon hen holon*[60]. A expressão "isso não tem pés nem cabeça" pertence a essa mesma tradição.

---

60. *Poética*, 23, 1459 a 20.

Uma das teses do Platão mais autêntico (tese que Aristóteles comentou e buscou fundamentar) também é que a essência da retórica não se esgota nessas artes que se podem formular como regras técnicas. Aquilo que fazem os mestres de retórica, criticados por Platão no *Fedro*, é algo que está "aquém" da verdadeira arte. Pois a autêntica arte da retórica é inseparável do conhecimento da verdade e do conhecimento da "alma". Platão refere-se ao estado anímico do ouvinte, cujos afetos e paixões o discurso deve despertar para poder persuadir. Esse é o ensinamento do *Fedro*, e toda a retórica segue assim o princípio do *argumentum ad hominem* no trato cotidiano com as pessoas até os nossos dias.

É verdade, porém, que na época da nova ciência e do racionalismo, desenvolvido durante os séculos XVII e XVIII, o vínculo entre retórica e hermenêutica se afrouxa. H. Jaeger[61] chamou a atenção ultimamente para o papel que desempenhou Dannhauer com sua idéia do *boni interpretis*. Esse autor parece ter sido o primeiro a utilizar a palavra "hermenêutica" em sentido terminológico, em estreita conexão com o escrito correspondente do *Organon* de Aristóteles. Isso mostra que a intenção de Dannhauer é continuar e acabar o que Aristóteles havia iniciado com seu escrito *Peri hermeneias*. Como ele mesmo afirmou: "os limites do *Organon* de Aristóteles se ampliam com a anexação de uma nova cidade". A sua orientação é, pois, a lógica, à qual ele quer justapor como uma parte a mais,
[288] como outra ciência filosófica, a ciência da interpretação, e isto de um modo tão universal que ela preceda a hermenêutica teológica e a hermenêutica jurídica, como a lógica e a gramática precedem toda aplicação específica. Dannhauer deixa de lado o que ele chama de exposição retórica, ou seja, o uso e a utilidade que se busca com um texto e que se costuma chamar de *accomodatio textus*, para tentar alcançar pela sua hermenêutica uma infalibilidade humana e racional equiparável à lógica, na compreensão geral dos textos. É essa tendência a uma espécie de nova lógica o que a leva a um paralelismo com a lógica analítica e a uma distinção explícita desta. Ambas as partes da lógica, a analítica e a hermenêutica, se relacionam com a verdade e ambas ensinam a refutar o erro. Mas diferem no fato de que a hermenêutica ensina a investigar o verdadeiro sentido de uma frase errônea, enquanto que a analítica deriva a verdade da conclusão de princípios verdadeiros. Aquela se refere, pois, unicamente ao "sentido" das frases, não à retidão objetiva.

61. H. Jaeger, Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, p. 35-84, 41s.

Dannhauer tem consciência da dificuldade segundo a qual o sentido que o autor tem em mente não precisa ser claro e unívoco. O fato de que um mesmo discurso possa ter muitos sentidos denota a debilidade do ser humano. Mas sua pretensão é desfazer essa pluralidade de sentidos pelo esforço hermenêutico. Sua concepção racionalista já aparece quando propõe como ideal da hermenêutica o transformar discursos não lógicos em lógicos e fluidificá-los. Trata-se, segundo ele, de remodelar esses discursos, por exemplo os poéticos, de modo que possam iluminar-se com sua própria luz e não possam levar ninguém a equívocos. Esse lugar verdadeiro é o discurso lógico, o enunciado puro, o juízo categórico, a linguagem autêntica.

Parece-me um erro considerar essa orientação lógica da hermenêutica como a verdadeira realização da idéia de hermenêutica, como faz H. Haeger. O próprio Dannhauer, um teólogo de Estrasburgo dos inícios do século XVII, professa-se seguidor do *Organon* de Aristóteles, que o teria libertado das confusões da dialética de sua época. Mas, desconsiderando essa orientação teórico-científica e examinando o conteúdo, vemos que compartilha quase plenamente com a hermenêutica protestante. E, se esquece sua relação com a retórica, ele o faz por referência imediata a Flacius, que teria dedicado suficiente atenção a esse aspecto. Mas, enquanto teólogo protestante, compartilha expressamente do reconhecimento da relevância da retórica. Em sua *Hermeneutica sacrae scripturae* cita largamente Agostinho para demonstrar que na Sagrada Escritura não existe uma mera ausência de arte (como poderia parecer desde o ideal ciceroniano da retórica), mas um gênero especial de eloqüência próprio [289]
a homens de autoridade suprema e a homens quase divinos. Vê-se como o cânon estilístico da retórica humanista continuava vigente no século XVII, uma vez que o teólogo cristão só podia precaver-se apelando para o fato de que ele, com Agostinho, defendia o aspecto retórico da Bíblia. A novidade de sua reorientação racionalista em

relação à proposta metodológica da hermenêutica, quanto ao conteúdo, não atinge a substância desta, tal como havia sido inaugurado pelo princípio bíblico da Reforma. O próprio Dannhauer refere-se constantemente às questões teológicas controversas e insiste, como todos os outros luteranos, que a capacidade hermenêutica e a possibilidade de compreender a Sagrada Escritura é comum a todos os homens. Ele também considera a formação hermenêutica um bom instrumento para rebater os papistas[62].

Seja como for, se desenvolvermos ou não a autoconcepção metodológica na orientação da lógica ou da retórica, ou, correspondentemente, da dialética, o certo é que a "arte" da hermenêutica possui uma universalidade que transcende todas as formas de aplicação: aplicação à Bíblia, aos clássicos, aos textos legais. Isso pode ser constatado em ambas as orientações e fundamenta-se na problemática peculiar entranhada no conceito de "teoria da arte" que tem sua origem na formulação de conceitos introduzida por Aristóteles. Frente aos casos "puros" da *tekhne* ou da teoria da arte, a retórica e a hermenêutica representam casos especiais. Ambas têm a ver com a universalidade do caráter de linguagem e não com esferas concretas do produzir humano. Com isso, ambas avançam numa transição mais ou menos fluida desde a faculdade da fala e da compreensão, comum a todos os homens, até o uso consciente de normas artificiais da linguagem e da compreensão. Mas isso apresenta um outro aspecto importante que não se pode perceber corretamente a partir do conceito moderno de ciência nem a partir do conceito antigo de *tekhne*. Em ambos os casos, a "arte pura" só pode desligar-se até certo ponto das condições naturais e sociais da práxis cotidiana. No caso da retórica, isso significa que o mero conhecimento das regras e seu aprendizado, à margem da disposição natural e do exercício natural, não ajudam à eloqüência. Significa também, por outro lado, que a mera habilidade do discurso, se não possuir um conteúdo adequado, torna-se sofística vazia.

[290] Transferindo isso para a arte da boa interpretação, nos deparamos com uma dimensão intermediária peculiar, qual seja, o discurso fixado por escrito ou em letra impressa. Por um lado, isso significa uma maior dificuldade para a compreensão, mesmo que se cumpram plenamente as condições gramaticais da linguagem. A palavra morta deve despertar para uma linguagem viva. Mas ainda a fixação por escrito significa uma facilitação, por oferecer-se numa forma invariável ao esforço reiterado de compreensão. Não se trata de uma mera contagem de pontos positivos e negativos dados na fixação. Uma vez que a hermenêutica está às voltas com a interpretação dos textos e estes são discursos destinados a ser lidos em público ou em privado, a arte da escrita vem ao encontro da tarefa da interpretação e da compreensão. Assim, a arte especial da escrita teve como um de seus objetivos oferecer uma base textual adequada para a leitura pública nos tempos antigos, quando a cultura tinha como suporte a leitura em voz alta. Trata-se de uma perspectiva estilística importante que desempenhou um papel determinado no período clássico dos gregos e romanos. Com a difusão generalizada da leitura privada e sobretudo com a aparição da imprensa, tornaram-se necessários outros recursos para a leitura, como a pontuação e as divisões. Com isso, a arte da escrita também exige alterações. Poderíamos fazer um paralelo com as razões da decadência da oratória que se explicam nos *Dialogus* de Tácito. Na arte da imprensa encontram-se as razões para a decadência da literatura épica e das mudanças na arte de escrever, que corresponde à arte modificada de ler. É evidente que ambas, a retórica e a hermenêutica, diferem em muito do modelo preciso de um saber artesanal que inspira o conceito de "teoria da arte" (*tekhne*).

Encontramos essa problemática do conceito da teoria da arte também em Schleiermacher, aplicado à retórica e à hermenêutica. A interferência entre compreender e interpretar é muito parecida com a que existe entre falar e a arte de falar. Em ambos os casos o aspecto da aplicação de regras é algo tão secundário que, na retórica e na hermenêutica, e em perfeita afinidade com o caso da lógica, parece mais correto falarmos de uma espécie de conscientização teórica, ou seja, de uma explicação "filosófica" que é mais ou menos desvinculada de sua função aplicativa.

Convém recordar aqui o lugar especial que ocupa a filosofia prática em Aristóteles. Chama-se "philosophia" e isso implica um

62. Para Sturm, citado acima, esse apoio em Aristóteles, assim, não está em questão. Ele previne contra os jesuítas, que *magis sint aristotelici quam theologi.*

interesse "teórico" e não prático. Mas mesmo assim não se cultiva pelo mero desejo de saber, como acentua Aristóteles em sua *Ética*, mas por causa da *arete*, isto é, por causa do ser e agir práticos. Pois
[291] bem, parece-me digno de nota que se possa afirmar o mesmo a respeito do que Aristóteles, no livro VI da *Metafísica*, chama "poietike philosophia" e que abarca tanto a poética como a retórica. Nem uma e nem outra são variedades da "tekhne", no sentido do saber técnico. Ambas estão baseadas numa faculdade universal do ser humano. Sua posição especial em relação às "tekhnai" não tem uma caracterização distintiva tão clara como é o caso da idéia da filosofia prática, caracterizada por sua relação polêmica com a idéia platônica do bem. Ademais, creio que, em analogia com a filosofia prática, pode-se considerar a posição particular e a especificidade da filosofia poética como uma conseqüência do pensamento aristotélico. Seja como for, a história acabou tirando essa conseqüência. O *trivium*, que se diferencia em gramática, dialética e retórica, e que inclui sob a retórica também a poética, em relação a todos os modos específicos do fazer ou do produzir algo, ocupa um posto tão universal como o posto que compete à práxis em geral e à racionalidade que a orienta. Essas partes do *trivium*, longe de ser ciências, são artes "liberais", ou seja, pertencem à postura básica da existência humana. Não são algo que se faz ou se estuda para que se venha a ser então aquele que aprendeu essas artes. Essa capacidade de formação faz parte das possibilidades do ser humano como tal, faz parte daquilo que todo indivíduo é ou pode fazer.

Mas isso é o que torna significativa, no fundo, a relação entre retórica e hermenêutica, cujo desenvolvimento estamos estudando. Tampouco a arte da interpretação e da compreensão é uma habilidade específica que se possa estudar e aprender para se chegar a ser esse que aprendeu essa arte, uma espécie de intérprete profissional. Faz parte do ser humano como tal. É por isso que as chamadas "ciências do espírito" denominavam-se e se denominam com razão de *humaniora* ou *humanities*. Isso perdeu clareza com a liberação e desenvolvimento do método e da ciência como traço essencial da modernidade. Mas, na realidade, uma cultura que confere à ciência um posto de liderança, estendendo-o portanto também à tecnologia nela fundamentada, nunca poderá penetrar no âmbito

mais amplo que engloba a humanidade como entorno humano e como sociedade. A retórica e a hermenêutica ocupam um lugar indiscutível e global nesse âmbito mais amplo.

21. Lógica ou retórica? – De volta à história primitiva da hermenêutica (1976) [292]

Com seu artigo *Studien zur Frügeschichte der Hermeneutik* (Estudos sobre a história primitiva da hermenêutica)[63], H.-E. Hasso Jaeger enriqueceu nosso conhecimento do período inicial da hermenêutica com um capítulo totalmente novo. Sabia-se já que a palavra "hermenêutica" apareceu pela primeira vez num escrito de Joh. Conrad Dannhauer, e sabia-se pelo menos desde Dilthey que a hermenêutica possui uma certa pré-história humanista. Mas, com a avaliação que Jaeger faz de Dannhauer, o quadro se modifica. Jaeger demonstra de início que Dannhauer perseguiu já em sua juventude o programa de uma lógica da interpretação e que introduziu em 1629 a expressão "hermenêutica" com essa finalidade. Frente a Dilthey, Jaeger não parece considerar essa hermenêutica como um antecedente teológico – e nesse sentido muito pobre – da hermenêutica romântica, mas como uma criação própria do movimento humanista, sem relação alguma com a controvérsia sobre o princípio bíblico que se deu entre Lutero e os papistas. Dilthey havia nos mostrado que essa controvérsia levara a uma primeira formulação dos princípios hermenêuticos da exegese protestante da Bíblia, formulação que aparece documentada em Flacius Illyricus. Mas H. Jaeger procura evitar, o quanto possível, o aspecto teológico do problema.

Seu verdadeiro interesse reside em apresentar a "hermenêutica" como uma concepção teórico-científica do século XVII que se expressou na idéia do *boni interpretis* de Dannhauer (1630).

---

63. *Archiv für Begriffsgeschichte* XVIII/1, p. 35-84. As indicações de números de páginas no texto remetem a esse trabalho.

O estudo histórico-conceitual de Jaeger, baseado numa profunda erudição, começa como é de rigor, com constatações sobre a história do termo, e por fim essa temática acaba dominando a totalidade de seu trabalho a ponto de deixar de lado as obras de controvérsia teológica sobre a interpretação bíblica estudada por Dilthey[64].
[293] O surgimento da própria *Hermenêutica* de Dannhauer tem sua pré-história, como demonstra Jaeger. Mas o seu verdadeiro trabalho consiste na fundamentação da nova disciplina - a *oikonomia*, como disse Dannhauer - no âmbito da teoria da ciência.

A apresentação de Dannhauer feita por Jaeger (47-59) permite compreender tanto seu conceito de teoria da ciência como a denominação de "hermenêutica". Redescobriu por si mesmo o *Organon* de Aristóteles e essa descoberta representou para ele o início de toda sua existência espiritual. É evidente que o retorno ao verdadeiro Aristóteles o imuniza contra a lógica ramista (60) e permite-lhe encontrar uma confirmação no aristotelismo de Altorfer. Junto à lógica do enunciado, desenvolvida no escrito *Peri hermeneias* de Aristóteles, Dannhauer coloca a *hermeneutica generalis* como uma "nova cidade" (50). A temática do *Organon* aristotélico estende-se assim à interpretação das palavras e escritos de outros.

Jaeger afirma que Dannhauer adere desse modo à teoria mais recente sobre a *Analítica* que dominava o aristotelismo da época e que se conhece como *methodus resolutiva* (51s). Sobre isso, teremos algo mais para aprender quando apresentar sua anunciada obra maior. Pelo que me parece, esse método é uma continuação livre do sincretismo da Antigüidade tardia da lógica aristotélica e da dialética platônica sobre a qual Aristóteles apresenta apenas algumas amostras escassas: Aristóteles refere-se sempre ao conceito geométrico de *analyein*, tanto ao transformar o procedimento dedutivo e demonstrativo num tema da lógica como ao aplicá-lo à estrutura da reflexão prática (busca dos meios para o fim). Isso não deveria ser obscurecido pela referência de Jaeger ao uso neoplatônico da *Analítica* como via de acesso aos princípios (52). O recurso a

64. Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der alten protestantischen Hermeneutik, 1860, *in*: *Gesammelte Schriften* XIV/2, p. 595-787; Die Entstehung der Hermeneutik, 1860/1900, *in*: *Gesammelte Schriften* V, p. 317-338.

essa analítica torna-se determinante para o programa hermenêutico de Dannhauer. Na verdade, esse considerou o escrito aristotélico *Peri hermeneias* como um procedimento de síntese (reunião das partes do discurso). A essa lógica sintética do enunciado justapõe a hermenêutica como um trabalho analítico. Pois bem, essa ampliação da analítica aristotélica tem uma importante conseqüência. Como a doutrina do raciocínio formal garante unicamente a dedução imanente e não a retidão objetiva, também a hermenêutica, em Dannhauer, pretende descobrir o reto sentido de um enunciado e não o sentido de um enunciado correto. Não busca uma derivação do enunciado partindo de princípios. Dannhauer é muito radical nisso, e Jaeger mostra que desse modo segue uma antiga doutrina medieval sobre a distinção entre *sensus* e *sententia* (56). Outros, ao contrário, reconheceram na hermenêutica um caminho próprio, embora indireto e subordinado, para o conhecimento da verdade. Tal foi ainda a concepção de Kerckermann (1614), que [294]
fala por isso de uma *clavis intelligentiae* (71s).

Seja como for, Dannhauer está a favor da confluência entre a *hermenêutica* e a *analítica*; em outros termos, a favor da inserção da hermenêutica na lógica (61).

Isso pode ser melhor ilustrado numa investigação histórico-conceitual, acrescentada por Jaeger, sobre a aparição da palavra *hermeneia* na época do humanismo (65-73). A pré-história da nomenclatura sistemática de Dannhauer torna-se ainda mais clara. Também daí podemos tirar lições muito instrutivas. Para mim foi especialmente interessante ali o papel desempenhado por Ammonios Hermeiu. Esse autor considera o escrito aristotélico *Peri hermeneias* como a versão originária do pensamento em palavra, quer dizer, não apenas a mera tradução de um idioma a outro ou da expressão obscura à clara, mas como a articulação em linguagem do pensamento em geral (64s). Apesar da referência à "alma" hermenêutica ao final do artigo de Jaeger (81s), esse motivo parece não ter nenhuma importância para Dannhauer.

Por mais adequada que seja essa exposição da idéia de hermenêutica por Dannhauer, a perspectiva que persegue Jaeger me parece unilateral. A consideração do conjunto do material filológico

que nos traz o douto autor, e especialmente a aparição antiga da palavra, não nos leva à lógica e à teoria da ciência. O campo referencial da palavra remete-nos antes ao âmbito da retórica. Como isso não corresponde à intenção do autor, permito-me destacar esse aspecto da questão utilizando o material apresentado por ele. Em primeiro lugar, a já conhecida ocorrência da palavra na obra platônica *Epinomis* (84, nota 160). Não se pode duvidar, apelando ao paralelismo com a mântica, de que se trata aqui de um uso real da linguagem. A palavra refere-se ao trato com os deuses, que não é tão simples que pudesse interpretar o significado de seus sinais sem o recurso da arte. Ignoro por que o autor não simpatiza com essa passagem. Ninguém afirma que Platão a considere como uma arte muito nobre. Mas isso não tem importância aqui. É inegável que se trata aqui da mesma tarefa proposta à hermenêutica humanista, admitida também por Jaeger, mas também à hermenêutica mais recente que ele repudia: vir a compreender o que não se compreende (a situação fundamental na atividade do intérprete).

Mas tampouco posso compreender por que o autor se distancia assim da relação dessa palavra com o Deus Hermes. Não posso partilhar o sentimento de triunfo do autor quando acentua que a moderna ciência da linguagem constatou que a derivação da palavra "hermenêutica" de *Hermes* não passa de uma ficção e que ig-
[295] noramos seu significado etimológico (84, nota 160). Tomo conhecimento disso e não me deixo enganar quando vejo como Agostinho e toda a tradição compreenderam essa palavra. A referência a Benveniste (41, nota 17a) não pode alterar em nada a questão. O testemunho da tradição pesa muito, não como um argumento de linguagem, é claro, mas como uma indicação válida do alcance e universalidade com que se deve ver e se viu o fenômeno hermenêutico: como "mensageiro do pensamento".

O testemunho de uma citação de Digesto do *Corpus iuris civilis* representou para mim uma nova contribuição. Ela refere-se à arte da compreensão, própria da profissão do agente de câmbio, e permite o entendimento sobre o preço que os contratantes deve negociar. É sobremodo significativa a referência que faz Jaeger ao humanista francês Antonio Conte (38s). Da citação, deduz-se que o humanista francês compreende já a arte da interpretação que en-

contramos na atividade do agente de câmbio num sentido mais geral. O humanista afirma que o pagamento pelos serviços nem sempre representa um lucro tão suspeito como o pagamento pelos serviços do agente de câmbio. Trata-se pois de um serviço de interpretação e de intermediação no sentido mais amplo dos termos. Mas, como mostra a analogia com o agente de câmbio, a função desse intérprete não se limita à versão técnica da linguagem nem ao mero esclarecimento de pontos obscuros, mas representa um recurso global para a compreensão que presta uma intermediação entre os interesses das partes (*voluntatum contrahentium*). Também aqui, como na passagem do *Epinomis*, trata-se de uma atividade mediadora geral que se dá muito mais no trato da vida diária do que no contexto da ciência (é claro que essas aplicações do termo *hermeneia* são uma mera arte prática para favorecer a compreensão e nunca se busca uma análise lógica das regras dessa arte).

Esse uso da linguagem, tanto o da Antigüidade como na versão humanista, sugere já inequivocamente o âmbito da retórica e não o da lógica. Esse me parece ser o ponto em que esperaria do douto autor algumas conclusões diferentes das que ele oferece em seu artigo. Aquilo que ele assume como tema de seu estudo não parece abranger todo o âmbito do que oferecia a tradição humanista. A expressão geral *res publica litteraria*, empregada constantemente por ele, não pode aclarar a diferença entre retórica e lógica. A opção de Dannhauer pela "lógica" será influência de Zabarella (74)? Ou por lógicos humanistas (e antiramistas) franceses sobretudo ativos de Estrasburgo?

É interessante notar que o próprio Dannhauer já se referia à difusão da imprensa como um fator relevante para a hermenêutica. Não há dúvidas de que a arte da imprensa transformou radicalmen- [296]
te a realidade da comunicação pela linguagem. O hábito da leitura privada, que coincidiu sobretudo com o dinamismo reformador da idéia protestante do sacerdócio geral, representa uma nova situação, que requer uma nova diretriz disciplinada. A distância entre os signos escritos, que aparecem como vestígios de sentido do texto, e o sentido a que se refere o texto aumentou enormemente desde que a palavra falada ou lida por um arauto já não presidia o processo de comunicação. Aqui surgem novos problemas que não se refe-

rem apenas ao círculo de tarefas da compreensão e da interpretação, mas também à arte da escrita. Em todo caso, é fácil de compreender que é nesse ponto que se deve buscar a verdadeira origem da hermenêutica. Não é só a variante da teoria da ciência proposta por Dannhauer que se ocupa disso. O próprio Melanchton advoga pela conversão da retórica em arte da interpretação[65].

Tampouco podemos relegar Flacius, citado por Dilthey, à literatura da controvérsia teológica, como faz Jaeger (38). É certo que a *clavis* de Flacius está a serviço de seus postulados teológicos. Mas seu fundamento é filológico-humanista em sentido geral. Flacius busca mostrar que a Sagrada Escritura pode ser compreendida como qualquer outro texto. Nesse sentido e como grande hebraísta e filólogo, Flacius defende a solução de Lutero (*sacra scriptura sui ipsius interpres*) contra a polêmica tridentina que afirmava a necessidade da tradição magisterial da Igreja. Não é esse o momento adequado para indagar até que ponto Flacius realizou sua intenção, ou, mais exatamente, se em sua argumentação em favor da compreensibilidade da Bíblia se deixa levar por certos preconceitos dogmáticos injustificados e se isto constitui realmente um defeito, como afirmava ainda Dilthey. Creio que sua doutrina sobre o *scopus*, subjacente a todo esforço hermenêutico, está estreitamente relacionada com a teologia da justificação de Lutero, de modo que não é possível dissociar a nova reflexão hermenêutica do sentido religioso da leitura da Bíblia[66]. Mas isso não se aplica do mesmo modo à tradição do humanismo e a seu ideal da *imitatio*? Parece-me que o sentido normativo e canônico dos textos a serem interpretados – como na interpretação das leis – representa o momento decisivo de todo esforço de interpretação. Isso não significa em ab-
[297] soluto nenhuma limitação do postulado hermenêutico de chegar a compreender um texto pouco inteligível.

Em sua argumentação, Flacius reservou prudentemente a leitura da Bíblia aos *periti*. Trata-se sem dúvida de um hábito herdado do humanismo. Mas isso não impede que o postulado da Refor-

65. Assinalei isso recentemente numa conferência na Jungius-Gesellschaft, intitulada *Retórica e hermenêutica*, 1976. Cf. supra p. 321s.

66. Cf. o estudo citado na nota anterior.

ma, que busca possibilitar a todos a leitura da Bíblia, tenha sido o mesmo que estava na base do desenvolvimento da hermenêutica (a hermenêutica jurídica, por outro lado, nunca passou de uma disciplina profissional). É precisamente isso o que coloca em destaque sua afinidade com a retórica. Também a retórica é mais do que um assunto reservado aos especialistas. Embora se utilize de recursos técnicos especiais, passíveis de serem aprendidos, no fundo a arte de falar não deixa de ser uma capacidade natural do ser humano, assim como a arte de compreender. O uso da palavra "hermenêutica" que se faz na linguagem, como no caso da retórica, é uma confirmação disso. No século XVIII e inclusive no século XIX dizia-se que quem é capaz de compreender e abordar os outros – o pastor de almas, por exemplo –, domina a "hermenêutica", quer dizer, a arte de compreender as outras pessoas e de se fazer compreender por elas[67].

O douto autor fala como um defensor convencido da *Res publica litteraria universalis*, cuja decadência lamenta com Schopenhauer (40, nota 16). Essa decadência, que se inicia segundo ele no século XVIII, também seria a responsável pelo fato de a hermenêutica por ele descrita ter sido logo sufocada por um racionalismo trivial (e, como deveríamos acrescentar, por tendências teológicas pietistas). Assim, seu tratado reveste-se de um tom polêmico. Pretende desautorizar toda a tradição romântica das ciências do espírito desde Dilthey até a hermenêutica atual, mas sobretudo sua última evolução na "linha de Heidegger e de Bultmann" (35).

O autor finca pé num conceito de "hermenêutica construtiva" que ele formulou e com a qual busca conectar de modo um tanto ridículo o conceito husserliano dos atos que dão sentido (83s). O certo é que, contra essa doutrina de Husserl, há certas objeções que deveriam partir sobretudo da crítica ontológica de Heidegger contra os preconceitos de Husserl. Mas o que tem isso a ver com

67. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 458s. Ali há que se completar: Johannes Peter Hebel escreve a seu amigo Hitzig (nov. de 1804): "Hofrath Volz, que possui e exerce a mais bela de todas as hermenêuticas para compreender as fraquezas humanas e interpretá-las humanamente..." (W. Zentner [ed.], *Briefe der Jahre 1784-1809*, a edição completa do primeiro volume foi editado por W. Zentner, Karlsruhe, 1957, p. 230). A expressão aparece também repetidamente e nesse sentido nos escritos em prosa de Seume (que havia estudado teologia em Leipzig com Morus).

uma "hermenêutica construtiva"? E o que seria "hermenêutica construtiva"? Tampouco a idéia da força expressiva da linguagem
[298] tem algo a ver com a frase heideggeriana "a linguagem fala". O sentido da formulação provocativa de Heidegger é a precedência da linguagem com relação a qualquer interlocutor singular. Cabe afirmar assim, num certo sentido – mas certamente não no sentido suposto pelo autor – que a linguagem possui também uma certa prioridade, embora limitada, sobre o pensamento. O sentido inteligível da frase "a linguagem fala" está implícito, segundo me parece, na idéia neoplatônica de que a palavra singular, que é na verdade a palavra do pensamento, articula-se nas palavras e no discurso. O próprio autor toca nesse tema no final do seu tratado quando cita a *psyque* de Plotino (82), mas sem extrair dele nenhuma conclusão. Creio ter demonstrado que essa doutrina tem a seu favor tanto o pensamento de Agostinho quanto o de Nicolau de Cusa[68]. O papel que o pietismo desempenha na "psicologização" da interpretação representa quem sabe a mediação decisiva entre o legado retórico-humanista e a teoria romântica (A.H. Francke, Rambach). Jaeger não faz nenhuma referência a essa mediação.

Parece que lhe causa certa satisfação que a hermenêutica careça de tradição. Em todo caso, só pode referir-se em sentido diverso a Dilthey e à problemática de uma hermenêutica filosófica desenvolvida a partir de Heidegger. Dilthey buscou mostrar a tradição da hermenêutica teológica, onde se encontram Schleiermacher e, com ele, o método histórico da era pós-romântica. A pré-história pré-romântica, com efeito, é mais pré-história do que história. A "hermenêutica recente" no sentido de Jaeger só pode nascer pela ampliação da teoria da interpretação teológica e filológica à idéia de uma metodologia histórica geral.

A virada da teoria hermenêutica iniciada com a crítica de Heidegger ao idealismo da consciência tem, por outro lado, uma história muito antiga. Encontramos aqui a conexão do problema hermenêutico com a tradição da filosofia prática desde Aristóteles, defendida por J. Ritter e por eu mesmo. Essa tradição não é tão fácil de

68. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 610s.

se liquidar, e não consigo compreender por que Jaeger se enoja da "interpretação" e a "compreensão". São, sobretudo, os procedimentos analíticos os que nada têm a ver com qualquer tipo de aventura irracionalista. Ajustam-se muito mais à tradição clássica da retórica e, segundo o artigo de Jaeger, que tem para mim o mérito de me haver incitado ao estudo de Dannhauer, sei que também a lógica aristotélica e analítica, no sentido de *methodus resolutiva*, constituiu uma outra, possível orientação para a formação da teoria hermenêutica. O certo é que o douto trabalho de Jaeger só me serviu para esse "também". Não sei por que o aristotelismo lógico de Dannhauer não deva ocupar um lugar de destaque dentro da *res publica litteraria*, frente a Flacius e à hermenêutica teológica. [299]

Temos que reconhecer também que o que Jaeger chama de "hermenêutica recente" é muitas vezes um produto muito ambíguo. Sua tese e suas tendências são mal compreendidas ao ponto de tornar-se caricaturas. Mas o que entende o próprio Jaeger por hermenêutica recente combatida por ele? Poderia se dizer que é para ele uma arma milagrosa do século irracionalista. O que significa para ele "interpretar"? Se se referisse à psicologização da interpretação de Schleiermacher e posteriormente de Dilthey, eu poderia concordar com ele. Mas a partir da grande distância que ele observa como membro da *Respublica litteraria universalis*, como ele se considera, a síntese da tradição hermenêutico-idealista que fazem Dilthey e E. Betti coincide para ele com Heidegger e com minha própria contribuição (35). Uma metodologia das ciências do espírito e uma reflexão filosófica que descobre os limites de todo método são valem para ele a mesma coisa. Como compreender isso? Que todas são obras do diabo?

Só vejo uma maneira de esclarecer o que possa expressar essa síntese do divergente e sua possível justificação. Essa síntese se oferece inicialmente na *querelle des anciens et des modernes*, que já Leo Strauss elegera como orientação em seu livro mais antigo sobre Spinoza[69]. Strauss optou inequivocamente pelos *anciens*. Mais tar-

69. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlim, 1930; cf. também meu trabalho "Hermenêutica e historicismo", neste volume, p. 449s.

de ficou clara a relevância desta *querelle* para a gênesis da consciência histórica, sobretudo na vertente romântica (cf. a reimpressão de Perrault com a introdução de H.R. Jauss[70]). Aqui encontramos um grave problema. Todos os "hermeneutas", incluso a filosofia do idealismo alemão, pertencem naturalmente aos "modernos". A luta perpétua de Dilthey com o fantasma do relativismo histórico pode ilustrar muito bem essa problemática dos "modernos".

Há uma pergunta que me inquieta desde vários decênios: O que pode significar hoje a opção a favor dos *anciens*? Essa opção está comprometida em todo caso com a hipoteca de que seu defensor não vê e pensa simplesmente com os olhos dos *anciens*, mas que como historiador atual vê essa visão e pensa esse pensamento. Assim o próprio Jaeger vê-se imerso numa problemática hermenêutica que o diferencia dos *anciens* pelo menos pelo fato de repudiar com feroz sarcasmo a hermenêutica contemporânea. Não se pode negar seriamente que uma investigação, como a que ele apresenta,
[300] lança mão dos pressupostos da era pós-romântica, quer dizer, da consciência histórica. Isso significa que ele, como qualquer outro, pertence aos "modernos". Isso não significa de modo nenhum que com esse reconhecimento se projetem no passado as teorias específicas da "hermenêutica recente". Tampouco cabe negar aqui que a distância histórica que separa o cristianismo do tempo de Agostinho da cultura nômade da era dos patriarcas tenha constituído um verdadeiro problema hermenêutico para o próprio Agostinho. A assimilação religiosa dos escritos veterotestamentários pelo cristianismo não esteve livre de problemas. Nesse sentido, o *De doctrina christiana* possui uma dimensão hermenêutica.

Não se pode responsabilizar tão globalmente a "hermenêutica recente" pelos erros modernistas. Há que se dizer, antes, que a tarefa da reflexão hermenêutica é superar a oposição da clássica *querelle des anciens et des modernes*, sem pronunciar-se a favor da fé progressista dos modernos nem a favor da modéstia da mera imitação dos antigos. Isso significa desmascarar por um lado o preconceito ligado à primazia da autoconsciência e à norma de certeza da cientificidade metodológica e controlar por outro lado o preconceito contrário: nossa suposta capacidade de eliminar sem mais a era cristã e a ciência moderna. Isso já foi expresso muito claramente por Schiller em sua célebre caracterização de Goethe. Dar razão aos antigos não pode significar um retorno a eles nem sua imitação. No caso da hermenêutica, isso significa apenas que o pensamento filosófico moderno baseado na autoconsciência deve tomar consciência de sua unilateralidade e aceitar a experiência hermenêutica segundo a qual os antigos nos permitem compreender certas coisas melhor que os modernos. Jaeger refere-se a esse "subjetivismo" quando polemiza com a "hermenêutica construtivista" e com os "atos doadores de sentido" de Husserl? Se fosse assim, eu estaria plenamente de acordo. Mas isso me parece incompatível com o pensamento do autor. Como se comporta com relação às suas alusões a Heidegger? Que nos resta, então? Existir novamente sem tradição, como Jaeger atribui à hermenêutica moderna? Simplesmente ignorar a tradição em que estamos e na qual ele mesmo está?

70. Perrault, M. *Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences* [1688], com um escrito introdutório de H.R. Jauss; *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des anciens et des modernes*, Munique, 1964.

22. A hermenêutica como tarefa teórica e prática (1978) [301]

A palavra "hermenêutica" é antiga. Mas também a coisa que ela designa, tanto faz se hoje é retratada como interpretação, exposição, tradição ou simplesmente compreensão, é muito anterior à idéia de uma ciência metodológica como a construída na época moderna. Mesmo o uso moderno da linguagem ainda reflete algo de peculiar dualidade e ambivalência na perspectiva teórica e prática, sob as quais encontra-se o tema da hermenêutica. No final do século XVIII e princípios do XIX a ocorrência da palavra "hermenêutica" em casos particulares em alguns escritores mostra que o uso da expressão - provavelmente provinda da teologia - era corrente e designava somente a faculdade prática de compreender, isto é, uma perspicácia sutil e intuitiva para conhecer os demais. Era algo que se elogiava muito no diretor espiritual, por exemplo. Encontrei essa palavra no escritor alemão Heinrich Seume (que estudara com Morus em Leipzig) e em Johann Peter Hebel. Mas o próprio Schleiermacher, o promotor da nova evolução da hermenêutica na linha

da metodologia geral das ciências do espírito, indica expressamente que a arte da compreensão não é necessária somente para o trato com textos, mas também no trato com pessoas.

A hermenêutica é, pois, algo mais que um método das ciências ou o distintivo de um determinado grupo de ciências. Designa sobretudo uma capacidade natural do ser humano.

A oscilação de palavras como "hermenêutica", entre um significado prático e um significado teórico, dá-se também em outros casos. Falamos assim da "lógica" ou da falta de lógica no trato cotidiano com as pessoas, sem referir-nos em absoluto a uma disciplina filosófica específica sobre a lógica. O mesmo podemos dizer da palavra "retórica", que expressa tanto a arte de falar, passível de ser ensinada, quanto a capacidade natural de falar e sua realização. É evidente que a aprendizagem de algo sem possuir um talento natural leva a resultados muito modestos. A falta de talento natural
[302] para falar é difícil de compensar com o ensino metodológico. O mesmo acontece com a arte da compreensão, a hermenêutica.

Essas questões denunciam a importância da metodologia. Que tipo de ciência é essa que se apresenta mais como um prolongamento de dons naturais e como uma explicitação teórica dos mesmos? Trata-se de um problema pendente para a história da ciência. Onde se inscreve a arte da compreensão? A hermenêutica está mais próxima da retórica ou devemos aproximá-la mais da lógica e da metodologia das ciências? Ultimamente, eu mesmo tenho tentado contribuir para essas questões de história da ciência[71]. Assim como o uso da linguagem, também essa questão histórica indica que o conceito de método que serve de base para a ciência moderna acabou dissolvendo um conceito de "ciência" que se orienta justamente na direção dessa capacidade natural do ser humano.

Isso suscita a seguinte pergunta: Não continua havendo até hoje dentro do sistema das ciências um setor muito mais afinado com as antigas tradições do conceito de ciência do que com o conceito metodológico da ciência moderna?

71. Agora em *Kleine Schriften* IV, 148-172 e especialmente 164-172; cf. também supra, p. 321s.

Há que se perguntar se isso não é válido pelo menos para um âmbito concreto das chamadas ciências do espírito, sem prejuízo da pergunta sobre se, em todo afã de saber, inclusive o que anima a ciência natural moderna, não está presente uma dimensão hermenêutica.

Ora, há pelo menos um paradigma nos moldes da teoria da ciência que poderia dar uma certa legitimidade a essa reorientação da reflexão metodológica das ciências do espírito, e essa é a "filosofia prática" fundada por Aristóteles[72].

Frente à dialética platônica, entendida como um saber teórico, Aristóteles reivindicou para a filosofia prática uma autonomia peculiar e iniciou uma tradição que exerceria sua influência até o século XIX a dentro, e acabaria sendo dissolvida no século XX pela "ciência política" ou "politologia". Mas, apesar de toda determinação com que Aristóteles apresenta a idéia da filosofia prática contra a ciência unitária da dialética de Platão, o aspecto teórico-científico da chamada "filosofia prática" permaneceu na penumbra. Algumas iniciativas que se estendem até os nossos dias buscam ver no "método" da ética aristotélica, introduzida por ele como "filosofia prática" e na qual a virtude da racionalidade prática, a *phronesis*, ocupa um lugar central, nada mais que um exercício de racionalidade prática. (O fato de toda ação humana, e portanto também a exposição dos pensamentos aristotélicos sobre a filosofia prática, estar sujeita aos critérios da racionalidade prática nada diz sobre o que seja o método da filosofia prática.) A discussão sobre esses pontos não deve causar muita surpresa, uma vez que os enunciados gerais aristotélicos sobre a metodologia e a sistemática das ciências são bastante escassos e contemplam menos a natureza metodológica das mesmas do que a diversidade de âmbitos de seus objetos. Isso vale sobretudo para o primeiro capítulo da *Metafísica* E e sua duplicação em K 7. Decerto, nela destaca-se a física (e em última instância a "filosofia primeira"), como ciência teórica, frente à [303]

72. Quando, no ano de 1978, em Münster, falei sobre o tema desse artigo, aproveitei a ocasião para render homenagem à memória de meu colega Joachim Ritter, cujos trabalhos contêm muitos elementos úteis para essa questão.

ciência prática e *poiética*. Mas se examinarmos o modo de fundamentar a distinção entre as ciências teóricas e as não teóricas, veremos que se fala unicamente da diversidade dos objetos desse saber. Ora, isso corresponde sem dúvida ao princípio geral metodológico de Aristóteles, segundo o qual o método deve reger-se sempre por seu objeto, e o tema aparece claro no que se refere aos objetos. No caso da física, seu objeto caracteriza-se pelo automovimento. O objeto do saber produtivo, ao contrário, a obra a ser criada, tem sua origem no fabricante e em seu saber e poder. Igualmente o que orienta o sujeito na ação prática política é determinado a partir do próprio sujeito e de seu próprio saber. Poderia parecer que Aristóteles está falando aqui do saber técnico (o do médico, por exemplo) e do saber prático daquele que toma uma decisão racional (*prohairesis*), como se esse saber, ele mesmo, constituísse a ciência *poiética* ou prática que corresponde à física. É claro que não é o caso. As ciências que se distinguem aqui (junto com a distinção teórica entre física, matemática e teologia) aparecem como ciências que buscam conhecer os *archai* e as *aitiai*. Trata-se de uma investigação da *arche*, ou seja, não do saber aplicado do médico, do artesão ou do político, mas do que se pode dizer e ensinar em geral.

É importante observar que aqui Aristóteles não reflete sobre essa distinção. Para ele é óbvio que nesses âmbitos o saber em geral não exige nenhuma autonomia própria, mas supõe sempre sua realização na aplicação concreta. Mas nossa reflexão mostra que é necessário distinguir claramente entre as ciências filosóficas, que estudam a realização prática ou *poiética* do fazer ou do fabricar
[304] (com inclusão do poetizar e do "fazer" discursos), enquanto investigação dessas realizações, e a realização, ela mesma. A filosofia prática não é a virtude da racionalidade prática.

Há, certamente, uma resistência em aplicar o conceito moderno de teoria à filosofia prática, que já pretende ser prática por sua própria autodeterminação. Por isso, estabelecer condições especiais de cientificidade, que sejam válidas para essas esferas, sobretudo quando Aristóteles as caracterizava com a vaga indicação de que são ciências menos exatas, é um problema extremamente árduo. No caso da filosofia prática, a situação é muito mais complexa e

exigiu de Aristóteles uma certa reflexão metodológica. A filosofia prática necessita de uma legitimação de caráter próprio. O problema decisivo é, evidentemente, que essa ciência prática está relacionada com o problema global do bem na vida humana, que não se restringe, como as *tekhnai*, a uma esfera determinada. Apesar disso, a expressão "filosofia prática" significa que para os problemas práticos não convém fazer-se um uso determinado de argumentos de tipo cosmológico, ontológico e metafísico. Se aqui for preciso limitar-se ao que for relevante para o ser humano, ao bem prático, o método que aborda essas questões do fazer prático é sem dúvida radicalmente diferente da razão prática. Já no aparente pleonasmo de uma "filosofia teórica" e principalmente na autodesignação "filosofia prática", podemos encontrar algo que acompanha, até hoje, a reflexão dos filósofos: o fato de que a filosofia não pode renunciar completamente à pretensão de não somente saber, mas também de ter influência prática, isto é, à pretensão de promover, enquanto "ciência do bem no âmbito da vida humana", esse mesmo bem. Para nós, isso é algo óbvio também nas ciências *poiéticas*, as chamadas *tekhnai*. Essas "artes", nas quais o uso é o decisivo. No caso da ética política, a coisa é diferente e, sem dúvida, é quase impossível renunciar a essa pretensão prática. É por isso que se manteve definitivamente até nossos dias. A ética não se limita a descrever as normas vigentes, mas busca fundamentar sua validez e ou introduzir normas mais justas. Esse passou a ser um verdadeiro problema, ao menos desde a crítica de Rousseau ao orgulho racional do Iluminismo. Como a "ciência filosófica das coisas morais" pode legitimar seu direito à existência se a incorruptibilidade da consciência moral natural pode na verdade conhecer e escolher o bem e o dever com uma precisão insuperável e com a mais apurada sensibilidade? Aqui certamente não é o lugar para analisar mais amplamente como, frente a esse desafio de Rousseau, Kant fundamentou a tarefa da filosofia moral. Tampouco é possível explicar como Aristóte- [305]
les coloca e resolve o mesmo problema sublinhando as condições especiais que encontra o aprendiz capaz de receber de modo razoável uma instrução teórica sobre o "bem prático"[73]. A filosofia prática é aqui somente um exemplo de uma tradição desse saber que não se ajusta ao conceito moderno de método.

---

73. Cf. meu ensaio "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", *Kl. Schriften* I. p. 179-191; *Ges. Werke*, vol. 4.

Nosso tema é a hermenêutica, e a relação com a retórica é primordial para ela. Embora não soubéssemos que a hermenêutica moderna se desenvolveu como uma espécie de construção paralela à retórica, junto com a recuperação do aristotelismo por Melanchton, o problema da retórica no âmbito de uma teoria da ciência deveria constituir-se no ponto de orientação concreto. A capacidade de linguagem e a capacidade de compreensão possuem obviamente a mesma amplitude e universalidade. Podemos falar sobre tudo, e o que alguém diz deve, de princípio, poder ser compreendido. A retórica e a hermenêutica têm aqui uma relação muito estreita. O domínio técnico dessa capacidade de falar e de compreender se manifesta plenamente no uso da escrita, na redação de "discursos" e na compreensão do escrito. A hermenêutica pode ser definida justamente como a arte de trazer novamente à fala o dito ou o escrito. A retórica pode nos ensinar de que "arte" se trata aqui.

O que é a retórica enquanto ciência, o que constitui portanto a arte da retórica, é um problema que foi abordado já nos inícios da reflexão sobre a teoria da ciência. O conhecido antagonismo entre filosofia e retórica no sistema educativo grego fez Platão colocar a questão do caráter científico da retórica. Depois de ter comparado, no *Górgias*, a retórica, enquanto mera arte de adular, com a arte culinária, contrapondo-a ao verdadeiro saber, Platão se dedica no *Fedro* à tarefa de conferir à retórica um sentido mais profundo e dar-lhe uma justificação filosófica. Esse diálogo pergunta o que significa a *tekhne* na retórica. As perspectivas do *Fedro* aparecem ainda implícitas na retórica aristotélica, que representa mais uma filosofia da vida humana definida pela fala do que uma técnica da arte de falar.

Essa retórica compartilha com a dialética a universalidade de seu postulado, porque não se limita a um âmbito determinado, como o saber especializado de uma *tekhne*. Isso explica o fato de
[306] ela competir com a filosofia e ter podido rivalizar com esta como uma propedêutica universal. O *Fedro* busca mostrar que essa retórica ampliada, se é que deve superar a estreiteza de uma mera técnica regrada, que segundo Platão só contém *ta pro tes tekhnes anankaia mathemata* (Faidros, 269b), deve dissolver-se no final em filosofia, na globalidade do saber dialético. Essa demonstração

interessa-nos aqui, pois o que disse o *Fedro* em favor da retórica, elevando-a de uma mera técnica para um verdadeiro saber (que Platão chamou de *tekhne*), deve poder estender-se também à hermenêutica como arte da compreensão.

Ora, é uma opinião amplamente aceita que Platão compreendeu a dialética, quer dizer, a própria filosofia como uma *tekhne* e destacou sua peculiaridade frente ao resto das *tekhnai* unicamente no sentido de que é o saber do supremo, inclusive o saber da coisa suprema que é preciso conhecer: o bem (*megiston mathema*). Podemos dizer o mesmo, *mutatis mutandis*, da retórica filosófica postulada por ele e portanto de toda a hermenêutica. Só Aristóteles teria encontrado a importante distinção entre ciência, *tekhne* e racionalidade prática (*phronesis*).

A concepção da filosofia prática baseia-se de fato na crítica aristotélica à idéia do bem de Platão. Mas uma análise mais atenta, como tentei demonstrar numa investigação já concluída[74], irá descobrir que a questão do bem se coloca como se fosse a realização suprema daquela mesma idéia do saber que perseguem as *tekhnai* e as ciências em suas esferas respectivas. Mas essa questão não se materializa realmente numa ciência suprema que se possa aprender. Esse objeto supremo de aprendizagem que é o bem (*to agathon*) aparece sempre no *elencos* socrático com uma função negativa de demonstração. Sócrates nega que as *tekhnai* constituam um verdadeiro saber. Seu saber específico é a *docta ignorantia* e se chama, não por acaso, dialética. Só sabe realmente aquele que consegue ir até o fim do discurso e da resposta. Assim também quanto à retórica, esta só poderá ser *tekhne* ou ciência na medida em que se tornar dialética. Só pode falar realmente com autoridade aquele que conheceu como bom e justo aquilo que ele deve comunicar de modo convincente, podendo portanto responsabilizar-se por isso. Mas esse saber do bem e essa capacidade retórica não designam um saber geral "do bem", mas o saber daquilo que deve ser aqui e agora objeto de persuasão. Mas deve saber igualmente o modo de

74. "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", Relatos de reuniões da Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1978, Philos.-histor. Klasse, Abh. 3, Heidelberg, 1978, *Ges. Werke*, vol. 7.

fazer isso e frente a quem deve fazê-lo. É só quando se conhece a situação concreta exigida pelo saber a respeito do bem que se pode compreender por que a arte de escrever discursos desempenha essa função na argumentação mais ampla. Escrever discursos tam-
[307] bém pode ser uma arte. É o que reconhece expressamente Platão com sua virada conciliadora rumo a Isócrates. Mas alguém só poderá adquirir essa arte se, além da debilidade da palavra falada, conhecer também a debilidade de todo escrito, podendo assim vir em seu auxílio, como o dialético que sustenta o discurso socorre a debilidade de todo discurso.

É uma afirmação de alcance fundamental. O real saber, além de tudo o que é o saber e de todo o cognoscível, que abarca a "natureza da totalidade", deve conhecer também o *kairos*, isto é, deve saber quando e como é preciso falar. Mas isso não se pode conseguir com regras e com a mera aprendizagem das mesmas. Não existem regras para o uso racional das regras, como afirma Kant com razão em sua *Crítica do juízo*.

Isso é apresentado de maneira muito aguda e simpática no *Fedro* de Platão (268s): aquele que possui todos os conhecimentos médicos e as regras de conduta, mas ainda não sabe quando e onde aplicá-los, não é um médico. O trágico ou o músico que aprendeu apenas as regras e os procedimentos gerais de sua arte, mas não criou com eles uma obra, não é um literato ou um músico (280 bs). Também o orador deve conhecer o lugar e o tempo de todas as coisas (*hai eukairiai te kai akairiai*, 272 a 6). Nesse ponto, Platão já sugere uma superação do modelo de ciência inspirado na *tekhne*, ao transferir o supremo saber para a dialética. Nem o médico, nem o poeta e nem o músico conhecem "o bem". O dialético ou o filósofo verdadeiro, que não é sofista, não "possui" um saber especial, mas é em sua pessoa a materialização da dialética ou da filosofia. Nessa linha, também no diálogo sobre o estadista aparece a arte política como uma espécie de arte têxtil que permite compor com o oposto numa unidade (305 e). Essa arte aparece personificada no estadista. Também no *Filebo*, o saber sobre a "vida honesta" representa a arte da composição ou mescla que o indivíduo desejoso da felicidade deve realizar. Ernst Kapo comentou essa idéia no que diz respeito ao estadista num belo trabalho, e meus próprios estudos

iniciais de crítica à construção histórico-evolutiva de Werner Jaeger detectavam algo similar no *Filebo*[75].

Sobre esse fundo é preciso ver a distinção entre filosofia teórica, filosofia prática e filosofia *poiética*, que se inicia em Aristóteles e deve determinar o grau teórico-científico de sua filosofia prática. [308]
O destaque dialético que Platão confere à retórica no *Filebo* é um bom indicador. A retórica é inseparável da dialética; a persuasão, que é um convencer, é inseparável do conhecimento da verdade. Assim mesmo, a compreensão deve ser concebida a partir do saber. É uma capacidade de aprendizagem, e isso o sublinha ainda Aristóteles quando trata da *synesis*[76]. Pois bem, o verdadeiro orador dialético, tanto quanto o estadista e qualquer um que busque conduzir sua própria vida, persegue "o bem". Mas o bem não se apresenta como um *ergon*, produzido pelo fazer, mas como *praxis* e *euprаxia* (quer dizer, como *energeia*). Nessa linha, a política aristotélica não trata a educação como uma filosofia *poiética*, embora tenha de "fazer" bons cidadãos. Trata-a, antes, como teoria das formas de constituição enquanto filosofia prática[77].

Decerto, a idéia aristotélica de uma filosofia prática não sobreviveu em sua globalidade, mas apenas em seu aspecto político. A filosofia prática política foi se aproximando do conceito de uma técnica ao pretender oferecer uma espécie de competência de base filosófica ao serviço da razão legisladora. Esse esquema pôde integrar-se ainda, durante um período, no pensamento científico da época moderna. A filosofia moral grega, ao contrário, marcou a posteridade e sobretudo a Idade Moderna não tanto em sua forma aristotélica mas em sua versão estóica. Mesmo assim, a retórica de Aristóteles exerceu pouca influência na tradição da retórica antiga. Para os mestres da retórica e como guia para uma oratória perfeita era demasiado filosófica. Mas justamente em virtude de seu "caráter filosófico", que a associava, como disse Aristóteles, à dialética e

---

75. Ernst Kapp, Theorie und Praxis, *Mnemosyne* 6, 1938 p. 179-194; H.-G. Gadamer, Der aristotelische Protreptikos..., *Hermes* 63, 1928, p. 138-164; *id.*, Platos dialektische Ethik, 1931; *Ges. Werke*, vol. 5, p. 164-186 e 3-163 respectivamente.

76. *Etica a Nicômaco*, Z 11.

77. *Pol.* H 1, 1337 a 14s.

à ética (*peri ta ethe pragmateia, Thet.* 1356 a_{26}), encontrou seu novo momento na época do humanismo e da Reforma. Interessa-nos conhecer aqui o uso que os reformadores e sobretudo Melanchton fizeram da retórica aristotélica. Essa passou da arte de "fazer" discursos para a arte de acompanhar um discurso, compreendendo-o, quer dizer, passou para a arte da hermenêutica. Aqui confluíram duas correntes: A nova escrita e a nova leitura, iniciadas com a invenção da imprensa, e a virada teológica da Reforma frente à tradição e na direção do princípio bíblico. O lugar central da Sagrada Escritura para o anúncio do Evangelho determinou sua tradução para as línguas vernáculas, e também a doutrina do sacerdócio geral suscitou um uso da Escritura que precisava de
309] uma nova direção. Pois, quando os leitores da Sagrada Escritura eram leigos, já não se tratava de pessoas instruídas na leitura por tradições artesanais de certas profissões nem dispunham de preleções discursivas que lhes facilitassem a compreensão. O leitor não encontra ajuda na impressionante retórica do jurista nem na do pastor de almas, nem na do literato.

Todos sabemos da dificuldade de ler um texto em língua estrangeira ou inclusive um escrito complexo, em sua própria língua, compreendendo seu sentido de imediato. Quando, em sala de aula, se pede a um iniciante que leia uma frase, não importa se for em português, grego ou chinês, se o leitor não compreende o sentido, a frase soa sempre como se fosse chinês.

A leitura representou uma dificuldade ímpar para diversas correntes da modernidade. Isso significa que a dificuldade de trazer o escrito à fala foi o que na época moderna elevou a arte de compreender à autoconsciência metodológica.

A escrita não é um fenômeno exclusivo dos novos séculos da cultura de ler, cujo final talvez estejamos nos aproximando. A tarefa hermenêutica imposta pela escrita, desde há muito, não atinge tanto a técnica externa de decifrar os signos gráficos como a reta compreensão do sentido fixado por escrito. Quando o escrito exerce a função de fixar e avalizar algo de modo unívoco e controlável, a composição e a compreensão desse texto constituem uma tarefa que requer uma competência, não importa se forem registros de

contribuintes, de contratos (redigidos às vezes num documento bilíngüe, para alívio de nossos filólogos) ou de textos jurídicos ou religiosos. Assim, pois, também a competência da hermenêutica se baseia numa práxis antiga.

Enquanto tal, a hermenêutica explicita o que acontecia nessa práxis. A reflexão sobre a práxis da compreensão não se pode dissociar da tradição da retórica. Nesse sentido, uma das contribuições mais importantes de Melanchton à hermenêutica foi ter elaborado a doutrina dos *scopi*, ou perspectivas. Melanchton observou que, assim como os oradores, no começo de seus escritos, Aristóteles indica a perspectiva a partir da qual é preciso compreender suas afirmações. É bem diferente a tarefa de interpretar uma lei, a Bíblia ou uma obra poética "clássica". O "sentido" desses textos não se determina para uma compreensão "neutra", mas somente a partir da perspectiva de sua pretensão de validade.

Os campos em que o problema da interpretação do texto escrito se encontrou com essa arte antiga, gerando uma nova e maior consciência teórica, foram sobretudo dois: a interpretação de tex- [310]
tos jurídicos, que sobretudo desde a codificação justiniana do direito romano constituem a profissão do jurista, e a exegese da Sagrada Escritura no sentido da tradição magisterial da Igreja dentro da *doutrina cristã*. A hermenêutica jurídica e teológica da época moderna pôde estabelecer uma ponte com esses dois campos.

Independentemente de toda codificação, a tarefa de busca do direito e do juízo correto implica uma inevitável tensão, já analisada por Aristóteles: a tensão entre a universalidade da legislação vigente – codificada ou não – e a particularidade do caso concreto. É evidente que o caso concreto numa questão jurídica não é um enunciado teórico, mas um "resolver coisas com palavras". A aplicação da lei pressupõe sempre uma interpretação correta. Cabe afirmar, nesse sentido, que toda aplicação de uma lei ultrapassa a mera compreensão de seu sentido jurídico e cria uma nova realidade. Acontece o mesmo com as artes reprodutivas, nas quais se transcende a obra dada, sejam notas musicais ou um texto dramático, à medida que a interpretação cria e estabelece novas realidades. Mas nas artes reprodutivas podemos afirmar que cada repre-

sentação se baseia numa determinada interpretação da obra dada. Faz sentido distinguir e afirmar o grau de adequação que oferecem essas representações entre as numerosas interpretações possíveis. Isso implica que, ao menos no teatro literário e no caso da música, a própria representação em sua definição ideal não é uma mera representação, mas interpretação. É por isso que, especialmente no caso da música, falamos de interpretação de uma obra pelo executante. Creio que a aplicação da lei num caso particular implica, de modo análogo, um ato interpretativo. Mas isso significa que toda aplicação de disposições legais que aparece como correta concretiza e aprimora o sentido de uma lei. Parece-me que Max Weber tem razão quando diz: "Só os profetas adotaram uma atitude criativa, isto é, geradora de um novo direito frente ao direito vigente. No mais, não se trata de um elemento especificamente moderno, mas justamente o que caracteriza as práxis jurídicas maximamente 'criativas', do ponto de vista *objetivo*, é o fato de se apresentarem *subjetivamente* como meros fragmentos orais - mesmo que eventualmente latentes - de normas já vigentes; de se apresentarem como seus intérpretes e aplicadores e não como seus *criadores*". Isso corresponde à antiga sabedoria aristotélica segundo a qual a busca do direito precisa da constante ponderação complementar da eqüidade. Essa sabedoria reza que a perspectiva da eqüidade não se opõe ao direito, mas contribui para a plenitude do sentido legal,
311] mediante a atenuação da literalidade do direito. O fato de esses velhos problemas de busca de direito no princípio da era moderna se agudizarem com a recepção do direito romano, ao questionarem-se certas formas tradicionais de jurisprudência com o novo direito de jurisconsultos, deu uma relevância especial à hermenêutica jurídica como teoria da interpretação. A defesa da *aequitas* ocupa um amplo espaço no debate do primeiro período da época moderna desde Budeus até Vico. Pode-se afirmar inclusive que o conhecimento do direito pelo jurista continua a chamar-se com boas razões de "jurisprudência", literalmente "prudência jurídica". Essa palavra recorda ainda o legado da filosofia prática, que considerava a *prudentia* como a virtude suprema de uma racionalidade prática. O fato de a expressão "ciência do direito" ter prevalecido no final do século XIX indica a perda da idéia de uma peculiaridade metodológica desse saber jurídico e de sua determinação prática[78].

No âmbito da teologia temos uma situação análoga. De certo, houve desde a Antigüidade tardia uma espécie de arte interpretativa e até uma doutrina correta dos diversos modos de interpretação da Sagrada Escritura. Mas as diversas formas de interpretação bíblica desde Cassiodoro serviam mais de instrução para tornar a Sagrada Escritura útil à tradição magisterial da Igreja do que para indicar uma via de interpretação da mesma para alcançar a reta doutrina. Com o retorno reformista à Escritura e sobretudo com a difusão da leitura da Bíblia, inclusive à margem da tradição corporativista dos clérigos, em virtude da doutrina protestante do sacerdócio comum, o problema hermenêutico ganhou uma urgência bem diversa. Não é tão decisivo o fato de as "Escrituras" estarem às voltas com textos de língua estrangeira, cuja tradução correta para as línguas vernáculas e a compreensão exata mobilizam todo o aparato do conhecimento da linguagem, literário e histórico. Com o radicalismo da volta reformista ao Novo Testamento e com o abandono da tradição magisterial da Igreja, a própria mensagem cristã veio de encontro ao leitor com uma nova e heterogênea radicalidade. Isso excedia amplamente os recursos fi- [312]
lológicos e históricos necessários também para qualquer texto antigo, escrito em língua estrangeira.

A hermenêutica reformista, e sobretudo Flacius, acentuaram que a mensagem da Sagrada Escritura contrapõe-se à pré-compreensão natural do ser humano. O que promete justificação não é a observância da lei nem as obras meritórias, mas unicamente a fé, a fé em algo tão incrível como a humanização de Deus e a ressurreição. Frente a toda afirmação em si mesmo, nos méritos pessoais, nas "boas" obras, a mensagem da Sagrada Escritura exige essa fé.

---

78. A origem da tradução de *jurisprudentia* por *Rechtswissenschaft* (ciência do direito) em lugar da antiga *Rechtsgelehrsamkeit* (jurisprudência) parece remontar aos inícios da escola histórica, à qual pertence Savegny e sua *Zeitschrift für die historische Rechtswissenschaft*. Nele influem a analogia com a ciência histórica e a crítica a uma concepção dogmática do direito natural. No mais, sempre havia a possibilidade de acentuar mais a *scientia* que a *prudentia* e de relegar à prática as considerações sobre eqüidade (cf., p. ex., a crítica de François Connan a essa tendência à *juris scientia* em seus *Commentaria* I, 11). Cf. também Koschacker, *Europa und das Römische Recht*, 2ª ed., 1953, p. 337.

E todo o culto cristão, desde que se tornou prioritário pela Reforma, de modo ainda mais decisivo que na tradição cristã anterior, se resume na profissão de fé, no fortalecimento e no chamado à fé. A fé baseia-se tão-somente na reta interpretação da mensagem cristã. Por isso, a tarefa específica da hermenêutica teológica irá tornar-se evidente pelo fato de a interpretação da Sagrada Escritura, em virtude da pregação, aparecer agora como o centro do culto divino, nas igrejas cristãs. Não serve tanto para uma interpretação científica da Sagrada Escritura quanto para a práxis da pregação, pela qual a mensagem salvífica deve atingir o indivíduo de modo que esse se sinta interpelado e nela implicado. Por isso, a aplicação não é uma mera "aplicação" da compreensão, mas seu verdadeiro núcleo. Desse modo, a problemática da aplicação, que alcançou seu ponto alto no pietismo, não representa apenas um momento essencial na hermenêutica dos textos religiosos, mas mostra a significação filosófica do problema hermenêutico em seu conjunto. A aplicação é algo mais que um mero recurso metodológico.

Na época do romantismo, quando Schleiermacher e seus seguidores conformaram a hermenêutica numa "arte" universal destinada a legitimar a peculiaridade da ciência teológica, equiparando sua metodologia ao círculo das ciências, isso significou um passo decisivo no desenvolvimento da hermenêutica. Schleiermacher, possuidor de um dom natural da intuição compreensiva do próximo e a quem podemos chamar o amigo mais genial de uma época em que a cultura da amizade alcançou um valor elevado, sabia perfeitamente que a arte da compreensão não se podia limitar à ciência. Segundo ele, essa arte desempenha um papel de destaque na vida interpessoal. E sempre que nos defrontamos com palavras de uma pessoa dotada de profundidade, buscando compreender seu sentido, de imediato inacessível, lançamos mão constantemente dessa arte. Tentamos captar, segundo ele, algo entre as palavras do interlocutor espiritual, do mesmo modo que fazemos quando lemos entre as linhas. Não obstante, é justamente em Schleiermacher onde aparece a pressão que o conceito moderno de ciência
13] exerce na autocompreensão hermenêutica. Ele distingue entre uma hermenêutica em sentido amplo e uma prática mais estrita da hermenêutica. A práxis em sentido amplo parte do pressuposto de

que, ante as afirmações do outro, a reta compreensão e o mútuo entendimento constituem a regra, e o mal-entendido a exceção. A práxis estrita, ao contrário, parte do pressuposto de que o mal-entendido é a regra e que só com um esforço técnico se pode evitar o mal-entendido e alcançar uma compreensão correta. É evidente que essa distinção afasta a tarefa da interpretação do contexto consensual onde se alterna constantemente a verdadeira vida da compreensão. Agora ela deve superar um estranhamento total. O emprego de um recurso artificial destinado a descobrir o estranho e apropriar-se dele toma o lugar da faculdade comunicativa que permite a convivência dos seres humanos e onde se relacionam com a tradição que os sustenta.

Seguindo essa temática universal, aberta por Schleiermacher e sobretudo sua contribuição mais própria, a introdução da interpretação "psicológica", destinada a complementar a interpretação "gramatical" tradicional, a hermenêutica evoluiu no século XIX para uma metodologia. Seu novo objeto são os "textos", uma entidade anônima, que o investigador deve enfrentar. Na linha de Schleiermacher, Wilhelm Dilthey levou a cabo a fundamentação hermenêutica das ciências do espírito, estabelecendo as bases para sua equiparação com as ciências naturais e ampliando o acento que Schleiermacher dera à interpretação psicológica. Segundo Dilthey, o verdadeiro triunfo da hermenêutica estaria na interpretação das obras de arte, que traz à consciência uma produção genial inconsciente. Frente à obra-de-arte, todos os métodos psicológicos tradicionais - gramatical, histórico, estético e psicológico -, só representam uma suprema realização do ideal da compreensão na medida em que todos esses recursos e métodos se põem a serviço da compreensão da obra concreta. Aqui, e sobretudo no campo da crítica literária, o aperfeiçoamento da hermenêutica romântica deixa um legado que denuncia sua origem remota, mesmo no uso da linguagem: o de ser *crítica*. Crítica significa preservar a obra individual em sua validade e conteúdo e diferenciá-la de tudo que não satisfaz seu critério. O esforço de Dilthey serviu para estender o conceito metodológico da ciência moderna também à "crítica" e desdobrar cientificamente a "expressão" poética partindo de uma psicologia compreensiva. Foi tomando o caminho que passa pela

"história da literatura" que ele inaugurou o termo "ciência da literatura". Reflete o ocaso de uma consciência da tradição na época
314] do positivismo científico do século XIX, que no espaço da língua alemã elevou a equiparação com o ideal da ciência natural moderna a ponto de modificar o nome.

Quando partimos da panorâmica do desenvolvimento da hermenêutica moderna e remontamos à tradição aristotélica da filosofia prática e da teoria da arte, é necessário perguntarmos até que ponto a tensão existente em Platão e Aristóteles entre um conceito técnico de ciência e um conceito prático-político, que inclui os fins últimos do ser humano, pode ser útil no terreno da ciência moderna e de sua teoria. No que se refere à hermenêutica, é natural confrontarmos a dissociação entre teoria e práxis - que corresponde ao conceito moderno de ciência teórica e a sua aplicação prático-técnica - com uma idéia do saber que percorreu o caminho inverso, partindo da práxis para alcançar sua conscientização teórica.

Da dupla referência que a hermenêutica mantém com a retórica tradicional e com a filosofia prática de Aristóteles parece desprender-se que o problema da hermenêutica pode experimentar uma clareza muito maior do que seria possível partindo da problemática imanente à metodologia científica atual. É uma tarefa muito árdua determinar o lugar que ocupa uma disciplina como a retórica aristotélica no âmbito da teoria da ciência. Mas temos razões para associá-la à poética e não podemos negar aos dois escritos atribuídos a Aristóteles sua intenção teórica. Não pretendem substituir os manuais técnicos nem promover a arte da palavra e da poesia num sentido técnico. Aristóteles coloca essas artes no mesmo nível que a medicina e a ginástica, que nesse contexto ele qualifica como ciências técnicas. Não foi exatamente em sua "Política", onde elaborou teoricamente um imenso material sobre o saber político, que Aristóteles ampliou o horizonte de problemas da filosofia prática de tal modo que a questão a respeito da melhor constituição, e assim, uma questão prática, a questão do "bem", elevou-se acima da variedade das formas de constituição estudadas e analisadas por ele? Como é que a arte da compreensão a que damos o nome de hermenêutica irá encontrar então seu lugar no horizonte do modo de pensar aristotélico?

Nesse sentido, tenho a impressão de que a palavra grega *synesis*, empregada para designar o compreender e a compreensão, e que costuma aparece no contexto neutro do fenômeno do aprendizado e numa proximidade intercambiável com a palavra grega que designa o aprender (*mathesis*), no contexto da ética aristotélica representa uma espécie de virtude espiritual. Trata-se sem dúvida de uma definição mais estrita da palavra, também usada por Aristóte- [315]
les em sentido neutro, que corresponde ao pertinente estreitamento terminológico de *tekhne* e *phronesis* no mesmo contexto. Mas essa palavra possui muitos significados. A palavra "compreensão" aparece ali com o mesmo significado que teve o emprego da palavra "hermenêutica" - mencionado por mim inicialmente - durante o século XVII, significando o conhecimento e a compreensão da alma. Nesse caso, "compreensão" significa uma modificação da racionalidade prática, o julgamento intuitivo das considerações práticas de um outro[79]. Trata-se de algo mais que uma simples compreensão de algo dito. Implica uma espécie de elemento comum que dá sentido à "reunião em conselho", ao dar e receber um conselho. São apenas os amigos e os que têm intenção amistosa que podem aconselhar. Isso aponta, de fato, para o centro das questões que se ligam com a idéia de filosofia prática. São as implicações morais, na realidade, que se ligam a esse contraponto da racionalidade prática (*phronesis*). Em sua ética, Aristóteles analisa propriamente as "virtudes", conceitos normativos que estão sempre sob a pressuposição de validade normativa. A virtude da razão prática não deve ser concebida como uma faculdade neutra que busca encontrar fins justos para meios práticos. Ela está, antes, inseparavelmente ligada ao que Aristóteles chama de *ethos*. *Ethos* é para ele a *arche*, o "fato prévio" que serve como ponto de partida de todo esclarecimento filosófico-prático. É verdade que seu interesse analítico distingue as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas, fazendo-as remontar ao que ele chama de duas "partes" da alma racional. Mas o próprio Aristóteles se pergunta o que significam essas duas "partes" da alma e se não devem ser concebidas, antes, como dois aspec-

79. Claus von Bormann, *Der praktische Ursprung der Kritik*, 1974, inverte os fundamentos na p. 70 de seu livro - extremamente instrutivo por outro lado -, quando pretende fundamentar a compreensão dos outros na "compreensão crítica de si mesmo".

tos diversos do mesmo fenômeno, como o convexo e o côncavo[80]. Por fim, essas divisões fundamentais em sua análise do que é o bem prático para o ser humano devem ser interpretadas partindo-se do postulado metodológico próprio de sua filosofia prática. Essa filosofia não quer substituir as decisões práticas racionais que deve tomar cada indivíduo em cada situação. Todas as suas descrições tipificantes são entendidas de súbito na direção dessa concreção. Mesmo a célebre análise da estrutura do ponto central que faz a mediação entre os extremos e que parece corresponder às virtudes éticas aristotélicas não passa de uma determinação aberta a muitas significações. Não só que essa significação receba seu conteúdo relativo dos extremos, cujo perfil possui nas convicções e reações morais das pessoas uma determinação muito maior do que o prestigiado ponto intermediário; o que recebe assim uma
[316] descrição esquemática é o *ethos* do *spoudaios*. O *hōs dei* e o *hos ho orthos logos* não são subterfúgios frente a uma exigência conceitual mais rigorosa. São as indicações da situação concreta onde a *arete* alcança sua determinação. A tarefa daquele que possui a *phronesis* é fornecer essa situação concreta.

Essas reflexões permitem perfilar com precisão a questionada descrição inicial da tarefa da filosofia prática e política. O que Burnet considerou uma adaptação de Aristóteles ao uso de linguagem que faz Platão do termo *tekhne*[81] tem seu verdadeiro fundamento na interferência que existe entre o saber "poiético" da *tekhne* e a "filosofia prática" que estuda "o bem" dentro de uma generalidade típica. Essa filosofia prática como tal não é a *phronesis*. *Praxis*, *prohairesis*, *tekhne* e *methodos* aparecem também aqui numa seqüência e formam de certo modo um contínuo de transições[82]. Mesmo assim, Aristóteles reflete também sobre o papel que pode desempenhar a *politike* na vida prática. Compara o postulado dessa pragmática com o ponto que o arqueiro toma como mira quando aponta para o objetivo da caça. Com esse ponto na mira acertará melhor. Isso não significa que a arte do tiro a arco consista somente em apontar para esse ponto. Deve-se dominar, antes, essa arte para poder acertar. Mas o ponto pode ser útil para facilitar a pontaria, para manter a direção do disparo com mais precisão. Aplicando essa imagem à filosofia prática, também aqui devemos partir do princípio de que o ser humano se guia, em suas decisões concretas, de acordo com seu *ethos*, pela racionalidade prática e para isso não depende das orientações de um mestre. Também aqui a pragmática ética pode oferecer certa ajuda para se evitar conscientemente os erros, fazendo com que a reflexão racional tenha consciência dos objetivos últimos de sua ação. Essa pragmática não se limita a um campo particular. Também não é a aplicação de uma faculdade a um objeto. Pode desenvolver métodos – são regras práticas mais que métodos – e pode converter-se em verdadeira maestria num indivíduo determinado. Mas, apesar disso, não é uma "faculdade" que escolhe cada vez (por conta própria ou a pedido) sua tarefa como uma capacidade técnica. Apresenta-se, antes, como a práxis da vida a apresenta. Assim, a filosofia prática de Aristóteles difere do saber técnico supostamente neutro do especialista, que aborda [317]
as tarefas da política e da legislação como um observador distante.

Esse é o ensinamento inequívoco de Aristóteles no capítulo que passa da ética à política[83]. A filosofia prática pressupõe já estarmos conformados pelas idéias normativas nas quais fomos educados e que sustentam a ordem de toda vida social. De modo algum isso significa que essas perspectivas normativas sejam imutáveis, não podendo ser criticadas. A vida social consiste num processo constante de reajuste das vigências existentes. Mas a tentativa de derivar *in abstracto* as idéias normativas e dar-lhes validade com o pretexto de sua retidão científica não passa de uma ilusão. Trata-se, pois, de um conceito de ciência que não preconiza o ideal do observador distante, mas que impulsiona a conscientização do elemento comum que vincula a todos. Em meus trabalhos, empreguei esse ponto às ciências hermenêuticas, sublinhando a pertença do intérprete ao *interpretandum* ou ao objeto a ser interpretado. Aquele que busca compreender algo já traz consigo uma antecipação que o liga com o que busca compreender, um consenso de

80. *Ética a Nicômaco*, A 13, 1102 a 28s.

81. No comentário a sua edição da *Ética a Nicômaco*, A 1.

82. *Ética a Nicômaco*, A 1, 1094 a 1s.

83. *Ética a Nicômaco*, K 10, 1179 b 24s, y 1180 a 14s.

base. Assim, o orador deve ligar-se sempre a essa antecipação se quiser ter sucesso na persuasão e convencimento sobre questões discutidas[84]. Também a compreensão da opinião do outro ou de um texto se realiza dentro de uma relação de consenso, apesar de todos os possíveis mal-entendidos, e busca o entendimento acima de qualquer dissenso. A práxis de uma ciência viva segue essa mesma linha. Essa práxis também não é uma mera aplicação de um saber e de métodos a um objeto qualquer. Só quem adota a perspectiva de uma ciência é que sente a premência das questões. Todo historiador das ciências sabe até que ponto os problemas pessoais, as experiências intelectuais, as necessidades e esperanças de uma época determinam a orientação e o interesse da ciência e da investigação. Mas a antiga pretensão de universalidade atribuída por Platão à retórica se prolonga sobretudo no âmbito das ciências compreensivas, cujo tema universal é o homem imerso nas tradições. Desse modo, pode-se aplicar à hermenêutica a mesma afinidade com a filosofia que representou o resultado provocativo da discussão do *Fedro* sobre a retórica.

Isso não significa que se menospreze ou se limite o rigor metodológico da ciência moderna. As denominadas "ciências hermenêuticas" ou "ciências do espírito" estão sujeitas aos mesmos critérios
[318] de racionalidade crítica que caracteriza o método de todas as ciências, embora seus interesses e procedimentos sejam substancialmente diversos dos que animam as ciências naturais. Mas podem apelar com razão sobretudo para o paradigma da filosofia prática, que em Aristóteles poderia ser chamada também de "política". Aristóteles classificou essa ciência como "a ciência mais arquitetônica"[85], uma vez que reunia em si todas as ciências e artes do saber antigo. A própria retórica pertencia a ela. A pretensão universal da hermenêutica consiste assim em ordenar todas as ciências, em captar as chances de êxito cognitivo de todos os métodos científicos, sempre que possam ser aplicados a objetos, e em utilizá-los em todas as suas possibilidades. Mas se a "política", enquanto filosofia prática,

84. Nesse ponto, Ch. Perelman e seus discípulos, partindo da experiência do jurista, renovaram antigas idéias sobre a estrutura e significado da "argumentação como um acontecimento retórico.

85. *Ética a Nicômaco*, A 1, 1094 a 27.

é algo mais que uma técnica suprema, o mesmo podemos dizer da hermenêutica. Tudo que as ciências podem conhecer, a hermenêutica deve levá-lo à relação de consenso, onde todos nós estamos. Uma vez que inclui a contribuição das ciências nessa relação de consenso que nos liga com a tradição legada a nós numa unidade vital, a própria a hermenêutica não é um simples método nem uma série de métodos, como ocorreu no século XIX desde Schleiermacher e Boeckh até Dilthey e Emilio Betti. Nesse período, a hermenêutica se converteu em teoria metodológica das ciências filológicas. A hermenêutica é antes filosofia. Não se limita a prestar conta dos procedimentos que a ciência aplica. Trata igualmente das questões prévias à aplicação de qualquer ciência – como a retórica, tematizada por Platão. Trata-se das questões que determinam todo o saber e o fazer humanos, essas questões "máximas" que são decisivas para o ser humano enquanto tal e para sua escolha do "bem".

23. Problemas da razão prática (1980) [319]

Creio que os problemas da razão prática apresentam-se principalmente com relação a autocompreensão das chamadas ciências do espírito. "Que lugar ocupam as *humanities*, as "ciências do espírito, no universo das ciências? Tentarei mostrar que a filosofia prática de Aristóteles – e não o conceito moderno de método e de ciência – representa o único modelo viável para formarmos uma idéia adequada das ciências do espírito. Uma breve reflexão histórica pode servir de introdução a essa tese controversa.

O conceito de ciência é o descobrimento decisivo do espírito grego que deu nascimento ao que chamamos de cultura ocidental; ali radica sua grandeza e talvez também sua desgraça, se a compararmos com as grandes culturas da Ásia. Para os gregos, a ciência era representada, substancialmente, pela matemática. Esta é a autêntica e única ciência racional. Versa sobre algo imutável, e é só quando algo é imutável que pode ser conhecido sem necessidade de observá-lo cada vez. Também a ciência moderna teve de manter de certo modo esse princípio para poder compreender-se como ciência.

As leis naturais imutáveis acabaram substituindo os grandes conteúdos da sabedoria grega de inspiração matemática, a ciência pitagórica dos números e dos astros. Está claro que sob esse modelo as coisas humanas dão pouca margem à capacidade de saber. A moral e a política, assim como as leis ditadas pelos homens, os valores que regem sua vida, as instituições que criam os usos que seguimos, tudo isso carece de imutabilidade e portanto não pode reivindicar uma real capacidade de saber, isto é, caráter de saber.

Ora, sob a perspectiva da ciência moderna estabeleceu-se algo que deslocou a herança do antigo pensamento de ciência para novos fundamentos: com Galileu inicia-se uma nova época no conhe-
[320] cimento do mundo. Uma nova noção do saber define a partir de então o objeto da problemática científica. É a idéia e a primazia do método sobre a coisa: as condições do saber metodológico definem o objeto da ciência. Desse modo temos que perguntar que tipo de ciência representam, nessas circunstâncias, as *humaniora* – esse comparativo peculiar que convida a perguntar pelo perfil do superlativo, pela ciência verdadeiramente humana. O que são essas ciências das coisas humanas que chamamos de ciências do espírito?

É evidente que essas ciências se ajustam em boa medida ao conceito moderno de ciência. Mas continuaram mantendo também a antiga tradição do saber humano que marcou desde a Antigüidade a história cultural do Ocidente. Todavia John Stuart Mill, o famoso autor da *Lógica indutiva* – essa obra fundamental para explicar o surto científico dos séculos XIX e XX –, designou as ciências do espírito com o termo *moral sciences*, com o nome antigo, portanto. Mas ele comparou seu caráter científico – e isso não é nenhuma piada – com a meteorologia: o grau de confiabilidade dos enunciados das ciências do espírito se assemelha ao prognóstico do tempo, a longo prazo. Isso segue-se evidentemente da extrapolação do conceito de ciência empírica que se impôs com o triunfo das ciências naturais na época moderna. A partir de então uma das tarefas da filosofia tem sido defender a validade autônoma das "ciências humanas", as *humaniora*.

Essa defesa não era necessária no passado. A corrente tradicional que transmitia o saber humano de uma geração à outra sem

submetê-lo à crítica era a retórica. Isso torna-se estranho ao homem moderno, uma vez que a palavra *retórica* parece-lhe uma palavra depreciativa, usada para uma argumentação não objetiva. Mas é preciso devolver ao conceito de retórica seu verdadeiro alcance. Abarca qualquer forma de comunicação baseada na capacidade de falar e é o que dá coesão à sociedade humana. Sem falar uns com os outros, sem entender-nos uns aos outros, e até sem entender-nos quando faltam argumentações lógicas concludentes, não existiria nenhuma sociedade humana. Daí, a necessidade de recobrar nova consciência da significação da retórica e do lugar que ocupa na cientificidade moderna.

É evidente que a retórica em sentido grego não era considerada uma ciência. Mas tampouco a historiografia, por exemplo, era uma ciência para um pensador grego. Fazia parte da esfera do bem falar e do bem escrever. Quando Sexto Empírico, em suas célebres argumentações céticas, põe em dúvida a validez das ciências, não lhe vem em mente nem sequer mencionar a história. Assim defrontamo-nos com uma nova pergunta: Como se apresenta em nossa civilização, marcada pela ciência, isso é, pela ciência empírica moder- [321]
na, o legado da antiga retórica e portanto a possibilidade de uma fundamentação e justificação científica do saber sobre o homem transmitido por ela?

Para uma maior concreção convém recordarmos a mudança que sofreu o ideal do historiador entre o século XVIII e XIX. Refiro-me à passagem de Plutarco, da Grécia tardia, autor de *Vidas paralelas*, esse paralelismo de biografias de grandes personagens que transmitiram para o século XVIII um grande espetáculo de experiência moral. De Plutarco, passamos para um outro grande historiador dos gregos, em certos aspectos superior, chamado Tucídides, que com sua atitude crítica diante das narrativas de seus contemporâneos, seu exame escrupuloso dos preconceitos nos testemunhos e sobretudo com a imparcialidade quase sobre-humana de sua obra histórica se nos apresenta como um herói epônimo da história crítica moderna.

Minha pergunta é: como se coaduna essa nova idéia da cientificidade crítica com a antiga idéia de que os homens se desenvolvem

uns para os outros, uns entre os outros e uns junto aos outros? Em formulação moderna: Qual é o caráter epistemológico das chamadas ciências do espírito? São simplesmente as ciências "inexatas", capazes de, no máximo, competir com o prognóstico do tempo previsto a longo prazo, ou gozam de um privilégio que não possui nem sequer a ciência mais exata de todas, refiro-me à única ciência racional pura, a matemática? Esse problema epistemológico pode ser formulado também como a relação entre fato e teoria. Nesse sentido, é um problema universal de nossa autojustificação crítica como homens de ciência.

O problema não se limita às ciências do espírito. É evidente que também nas ciências da natureza é somente a teoria que deve confirmar e definir uma autêntica aquisição cognitiva de uma constatação factual. A mera acumulação de fatos não é nenhuma experiência, e menos ainda o fundamento da ciência empírica. Também nesse campo, a relação "hermenêutica" entre fato e teoria é o decisivo. Aquelas tentativas epistemológicas, empreendidas pela escola de Viena, de trabalhar com a proposição protocolária como indubitavelmente certa pela simultaneidade que se dá entre o observador e o observado, e para construir as ciências naturais sobre essa base, foram refutadas com acerto, a meu ver, já na fase inicial do círculo de Viena (1934) por Mirtz Schlick.

O certo é que se nos limitamos a essa crítica "hermenêutica"
[322] dos fatos, desde a perspectiva de sua teorização, só poderemos justificar as ciências do espírito numa escala muito pequena. Então, acaba sobrando apenas o grandioso e quixotesco empreendimento de Max Weber de estender a "ciência sem juízos de valor" também ao saber sociológico. O verdadeiro problema hermenêutico no âmbito do saber sobre o homem e do saber do homem sobre si mesmo não se coloca no mero isolamento da relação recíproca entre teoria e fato. Quando no final do século XIX a escola do sudoeste alemão alcançou seu predomínio (e Max Weber aderiu a ela em certa medida), sua posição-chave era a autofundamentação das ciências do espírito na definição do que é um fato histórico. É óbvio que um fato histórico não é um mero fato e que nem tudo que acontece pode ser chamado de fato histórico. O que é que faz com que um fato seja um fato histórico? A resposta usual costuma dizer

que é a referência axiológica. Que o fato de Napoleão ter apanhado um resfriado na batalha de Wagram (ou seja lá onde tenha sido) tenha influenciado o curso das coisas. Nem todos os resfriados que as pessoas apanham são fatos históricos. A teoria dos *valores* era, pois, a teoria prevalecente. Mas não há uma ciência dos valores. Max Weber chegou, assim, à conclusão radical de que é preciso descartar da ciência as questões de valor e que a sociologia deveria buscar uma nova base.

Pois bem, essa filosofia neokantiana dos valores constituía uma base muito frágil. Muito mais influente seria o legado romântico do espírito alemão, o legado de Hegel e de Schleiermacher, administrado especialmente pelo trabalho de Dilthey em torno a uma fundamentação hermenêutica das ciências do espírito. O pensamento de Dilthey teve um horizonte mais amplo do que o da teoria do conhecimento do neokantismo, uma vez que assumiu toda a herança de Hegel: a teoria do espírito objetivo. Segundo essa teoria, o espírito não ganha corpo apenas na subjetividade de sua realização atual, mas também na objetivação de instituições, sistemas de ação e sistemas de vida como a economia, o direito e a sociedade, e assim, enquanto "cultura", convertem-se em objeto de possível compreensão. A tentativa diltheyana de renovar a hermenêutica de Schleiermacher, demonstrando, por assim dizer, como fundamento das *humaniora* o ponto de identidade entre o que compreende e o compreensível, foi condenada ao fracasso porque a história apresenta um estranhamento e uma heterogeneidade demasiado profundos para que possam ser considerados tão confiadamente a partir da perspectiva de sua compreensibilidade. Um sintoma característico de ausência da "facticidade" do acontecer no pensamento de Dilthey é este ter considerado a autobiografia, portanto, o caso em que alguém expõe uma trajetória de vida, vivenciando-a retrospectivamente, como modelo de compreensão histórica. Na verdade, uma autobiografia é mais uma história das ilusões privadas do [323]
que a compreensão do acontecimento histórico real[86].

---

86. Cf. *Verdade e método*, vol. I, 418s, 501s e meus trabalhos sobre Dilthey em *Gesammelte Werke* 4.

Diante disso, a guinada que se deu no século XX e à qual contribuíram decisivamente, a meu ver, Husserl e Heidegger, significou o descobrimento dos limites dessa identidade idealista ou histórico-espiritual entre espírito e história. Nos trabalhos tardios de Husserl aparece a palavra mágica *Lebenswelt* (mundo da vida), um desses neologismos raros e surpreendentes (a palavra alemã não existia antes de Husserl) que entram na consciência geral sobre a linguagem e trazem à fala alguma verdade ignorada ou esquecida. Assim, a palavra *Lebenswelt* restabeleceu os laços com certos pressupostos latentes e anteriores a todo conhecimento científico. O programa de uma "hermenêutica da facticidade" de Heidegger, isto é, a confrontação com a incompreensibilidade da própria existência factual, significou sem dúvida uma ruptura com o conceito idealista de hermenêutica. A compreensão e a vontade de compreender são reconhecidas em sua tensão com relação à realidade factual. Tanto a teoria de Husserl sobre o mundo da vida quanto o conceito heideggeriano de hermenêutica da facticidade afirmam a temporalidade e a finitude do ser humano frente à tarefa infinita da compreensão e da verdade. Minha tese propõe que, a partir dessa ótica, o saber não se coloca somente como uma questão de domínio do outro e do estranho. Esse domínio constitui o *pathos* fundamental da investigação científica da realidade, presente em nossas ciências da natureza (embora quem sabe à base de uma fé na racionalidade da constituição do cosmos). O que afirmo é que o essencial das "ciências do espírito" não é a objetividade, mas a relação prévia com o objeto. E, para essa esfera do saber, eu complementaria o ideal de conhecimento objetivo, implantado pelo *ethos* da cientificidade, com o ideal de "participação". Participação nas manifestações essenciais da experiência humana tal como se configuraram na arte e na história. Nas ciências do espírito, esse é o verdadeiro critério para conhecer o conteúdo ou a falta de conteúdo de suas teorias. Procurei demonstrar em meus trabalhos que o modelo do diálogo é decisivo para esclarecer a estrutura dessa forma de participação. Isso porque o diálogo se caracteriza também por não ser o sujeito individual, separado que percebe e afirma, o único a dominar o assunto, mas por alcançarmos participar da verdade e do outro pela partilha.

[324] Essas observações prévias serviram para dar credibilidade ao significado da filosofia prática de Aristóteles e da tradição despertada por esta. Trata-se, em última instância, de encontrar uma base comum além da retórica e da crítica, além da figura tradicional do saber do homem sobre si mesmo e da investigação científica moderna que degrada tudo em objetividade. Aristóteles desenhou a filosofia prática, que engloba a política, num debate aberto com o ideal da teoria e da filosofia teórica. Elevou, assim, a práxis humana a uma esfera autônoma do saber. "Práxis" designa o conjunto das coisas práticas e portanto toda conduta e toda auto-organização humana nesse mundo, incluindo também a política e dentro dessa a legislação. Essa, a política, é a principal tarefa cuja solução regula e ordena os assuntos humanos; ela é auto-regulação através da "constituição", no sentido mais amplo de uma vida social e estatal ordenada.

Pois bem, qual é o lugar teórico dessa vontade de saber e da reflexão sobre práxis e política? Aristóteles fala ocasionalmente de uma divisão da "filosofia" em três ramos: filosofia teórica, prática e poética (com essa última legou-nos a conhecida "poética", nela incluindo também a retórica ou a criação de discursos). Mas entre os extremos do saber e do fazer está a práxis, que é o objeto da filosofia prática. Seu verdadeiro fundamento é o lugar central e o distintivo essencial do ser humano em virtude do qual esse não desenvolve sua vida seguindo a pulsão dos instintos, mas guiando-se pela razão. Por isso, a virtude básica em consonância com a essência do homem, é a racionalidade que guia sua práxis. O grego expressa-a com a palavra *phronesis*. A pergunta de Aristóteles é a seguinte: em que consiste essa racionalidade prática entre a autoconsciência do cientista e a do especialista, do fautor, do engenheiro, do técnico, do artesão etc. Que relação tem essa virtude da racionalidade com a virtude da cientificidade e a virtude da competência técnica? Mesmo sem conhecer nada de Aristóteles, deve-se reconhecer que essa racionalidade prática possui um lugar relevante. Qual seria nossa posição na vida e como lidaríamos com nossos assuntos se tudo fosse ditado pelo especialista ou se o tecnocrata pudesse dispor de tudo? Nossas decisões éticas e políticas não devem ser as nossas decisões? Mas também é certo que só podemos sentir-nos

responsáveis no âmbito político, como o somos em nossa própria vida individual, se deixarmos a decisão nas mãos do político racional e responsável, no qual depositamos nossa confiança.

[325] A "filosofia prática" de Aristóteles está baseada nessa verdade, personificada por Sócrates. Deve haver uma explicação sobre o postulado dessa racionalidade e responsabilidade que é própria do filósofo, e isso significa que exige o esforço do conceito. Ao lado da teoria e além da paixão do saber que domina tudo e que tem sua base antropológica no fato primordial da curiosidade, devemos compreender que existe e por que existe outro tipo de uso onicompreensivo da razão. Esse uso não consiste numa capacidade que pode ser objeto de aprendizagem ou num conformismo cego, mas numa auto-responsabilidade racional. Pois bem, o pensamento decisivo, válido tanto para as chamadas ciências do espírito como para a "filosofia prática", é que em ambas a natureza finita do ser humano adquire uma posição decisiva ante a tarefa infinita do saber. Essa é a característica essencial do que chamamos de racionalidade ou do que indicamos ao dizer que alguém é uma pessoa racional, quando este supera a tentação dogmática apegada a todo suposto saber. Por isso, é nas condições de nossa existência finita que devemos buscar o fundamento do que é possível querer, desejar e realizar com nossa própria ação. A fórmula aristotélica para expressá-lo é: o princípio que rege os assuntos práticos é o "que" (*dass* = o fato de que), o *hoti*[87]. Não se trata de nenhuma sabedoria secreta. A afirmação de que o princípio é a facticidade só requer a explicação de seu significado no âmbito de uma teoria da ciência.

Como pode a facticidade adquirir o caráter de princípio, adquirir o caráter de "ponto de partida" primeiro e determinante? O que significa "fato", nesse contexto, não é a facticidade dos fatos estranhos, dos quais pensamos ter dado conta à medida que aprendemos a explicá-los. Trata-se da factualidade das crenças, valorações, usos partilhados por todos nós; é o paradigma de tudo que constitui nosso sistema de vida. A palavra grega que designa o paradigma dessas factualidades é o conhecido termo *ethos*, o ser que se consegue com o exercício e o hábito. Aristóteles é o fundador da ética porque deu

87. *Ética a Nicômaco* A 7, 1098 b 2s.

realce a esse caráter da factualidade como sendo decisivo. No caso de a possuirmos, a *phronesis*, essa racionalidade responsável, é a garantia de que esse *ethos* não é um mero adestramento ou adaptação e nada tem a ver com o conformismo de uma consciência duvidosa. Não é um dom natural. O partilhar uma crença e decisões comuns em intercâmbio com os semelhantes e em convivência na sociedade e no estado não é, pois, conformismo. Constitui a dignidade do [326] ser-próprio e da autocompreensão humanos. A pessoa que não é associal acolhe sempre o outro e aceita o intercâmbio com ele e a construção de um mundo comum de convenções.

A convenção constitui uma realidade melhor que a impressão produzida pela palavra em nossos ouvidos. Significa estar de acordo e dar validez a esse acordo. Não significa a exterioridade de um sistema de regras impostas de fora, mas a identidade entre a consciência individual e as crenças representadas na consciência dos outros. Significa ainda as ordenações vitais assim criadas. Em certo sentido, é uma questão de racionalidade, e de racionalidade não unicamente no sentido técnico-pragmático de razão, onde costumamos usar a palavra *razão*. Dizemos, por exemplo: se quero isso e aquilo, o razoável é como primeiro fazer isso e aquilo. É a célebre "racionalidade instrumental" (*Zweckrationalität*) de Max Weber. Quem quer um determinado fim deve saber os meios que conduzem e os que não conduzem a ele. Por isso, a ética não é mera questão de intenção. Também nosso saber ou não saber deve ser assumido responsavelmente. O saber faz parte do *ethos*. Mas certamente isso não é tudo o que caracteriza a racionalidade no sentido moral e político da *phronesis* aristotélica, em virtude da qual sabemos utilizar os meios adequados para determinados fins. Na sociedade humana, tudo depende de como esta determina seus fins, ou melhor, como alcança o consenso para assumir os fins que devem ser confirmados por todos e como encontra os meios justos. Pois bem, creio que a suposição, prévia a qualquer explicação teórica, da aceitação generalizada de um ideal de racionalidade que determine seu conteúdo reveste-se sempre de uma importância decisiva para todo o tema do saber teórico nesse campo da práxis da vida.

Uma ciência com pressupostos de conteúdo! Aqui surge, a meu ver, a verdadeira problemática epistemológica sob a qual se encon-

tra a filosofia prática. Aristóteles refletiu sobre isso. Sustentou, por exemplo, que para aprender algo sobre filosofia prática, sobre os conceitos normativos da conduta humana ou sobre as constituições racionais do estado, é preciso já ter recebido uma educação, estar capacitado para a racionalidade[88]. A "participação" precede aqui a "teoria". São temas que Kant desenvolveu com mais precisão em outro contexto: Como se pode admitir ainda uma teoria e uma filosofia da moral quando descobrimos na racionalidade uma qualidade moral do ser humano que não depende de suas faculdades teóricas? Existe uma célebre nota de Kant em seus diários que diz o se-
[327] guinte: "Rousseau colocou-me no devido lugar!" Queria dizer com isso: aprendi de Rousseau que o aperfeiçoamento da civilização e o nível da cultura compreensiva não são garantia para o progresso na moralidade humana. Na verdade, sua conhecida filosofia moral repousa precisamente nessa profunda convicção. A autojustificação moral do homem não é uma tarefa da filosofia, mas da própria moralidade. O imperativo categórico de Kant, a que muito se faz referência, limitou-se a formular numa reflexão abstrata o que diz a "auto-responsabilidade prática" de cada um. Isso supõe o reconhecimento de que o saber da razão teórica não pode reclamar nenhum tipo de superioridade sobre a autonomia prática da racionalidade. Desse modo, a própria filosofia prática está subordinada a certas condições práticas. Seu princípio é o "que" (*dass*); na linguagem kantiana isso se chama o "formalismo" da ética.

Embora elas não queiram dar-se conta disso, o que julgo válido para nossas ciências do espírito é esse ideal da filosofia prática. Não é por acaso que são chamadas de *moral sciences*. Com isso não estamos indicando um determinado âmbito de objetos, mas o sumo daquilo em que se objetiva a humanidade: seus feitos e sofrimentos, e suas criações duradouras. A universalidade prática, implícita no conceito de racionalidade (e na falta dessa), abarca a todos nós, e de modo total. Por isso pode ser a instância suprema de responsabilidade para o saber teórico, que como tal não conhece limites nas ciências naturais e nas ciências sociais. Essa é a doutrina da filosofia prática de Aristóteles, também chamada por

88. *Ética a Nicômaco* A 1, 1095 a 3s.

ele de "política". A correta aplicação de nosso saber e de nosso poder exige a razão.

Creio que aqui o pensamento aristotélico trilha seu próprio caminho; caminho, se não estou enganado, exemplar para nosso próprio pensamento sobre o saber acerca do homem e sua historicidade. Seguindo Aristóteles, não precisamos buscar, partindo de um conceito geral de ciência, o caráter específico desse saber a respeito do que é humano. Basta indagarmos pelo meio de linguagem que transmite esse saber, baseando-nos em sua verdadeira origem: a realidade social do ser humano. Não se trata apenas de assinalar o lugar central à linguagem e à sua mediação no pensamento da filosofia ou na teoria das ciências sociais. É preciso também explicitar as implicações normativas contidas no conteúdo transmitido por ela.

Para isso é preciso uma visão certeira. A admirável empresa de uma crítica da razão histórica, empreendida por Dilthey, foi marcada e também obstaculizada, pensamos hoje, por sua dependência em relação ao modelo metodológico das ciências experimentais da [328]
natureza. De certo, seu repúdio à teoria axiológica do neokantismo (Rickert) tem sua razão de ser; mas era preciso superar a mera oposição à teoria neokantiana dos valores. Foi o que fez Theodor Litt. Quando no ano de 1941, eu escutei, em Leipzig, a conferência de Litt na Academia saxônica de ciências, da qual acabara de ser eleito membro - seu membro mais jovem - esse estudo sobre "o universal na elaboração do conhecimento das ciências do espírito" pareceu-me uma síntese na qual Litt ratificava sua posição intermediária entre Kant e Herder. Ele a havia elaborado no ano de 1930 num belo livro. Como a linguagem constituía nesse caso a ponte entre o universal e o particular ou singular, pareceu-me muito natural aproveitar meu próprio estudo da crítica ontológica que Heidegger fez à metafísica grega e a sua conseqüência histórica, aplicando-o ao pensamento subjetivo da modernidade para precisar melhor a natureza das ciências do espírito. Ainda hoje sinto-me próximo de Litt, por exemplo, na defesa da linguagem da cotidianidade frente à linguagem técnica e o conceito "puro", o qual tem sua plena justificação nas ciências da natureza. Litt aprendeu a ar-

ticular seu próprio pensamento na dialética hegeliana do universal e do particular e na fusão do juízo determinante com o juízo reflexivo. Desse modo tocava no nervo hermenêutico. Eu mesmo procurei ultrapassar o horizonte da teoria moderna da ciência e da filosofia das ciências do espírito para examinar o problema hermenêutico, tomando como referência a estrutura fundamental do ser humano baseada na linguagem. A virtude aristotélica da racionalidade, a *phronesis*, acaba sendo a virtude hermenêutica fundamental. Serviu de modelo para a formação de minha própria linha argumentativa. Desse modo, a hermenêutica, essa teoria da aplicação, quer dizer, da conjugação do universal e do particular, converteu-se para mim numa tarefa filosófica central.

Contra meus trabalhos intelectuais, Theodor Litt provavelmente objetaria que uma justificação filosófica das ciências do espírito, apoiada no modelo aristotélico de *phronesis*, deve admitir um *a priori* que não pode ser simplesmente o resultado de uma universalização empírica. A filosofia prática de Aristóteles se equivocaria se fundamentasse seu princípio no "que" (*dass*), sem reconhecer que ela própria, enquanto filosofia, como um querer saber teórico, não pode depender de algo que aparece na experiência como um *ethos* concreto e como uma razão que atua praticamente. Litt atinha-se, pois, à reflexão transcendental que guiara também Husserl e o Heidegger de *Ser e tempo*. Mas pareceu-me e continua parecendo que esse procedimento, embora justificado frente a uma
[329] teoria empirista-indutivista, esquece que essa reflexão encontra seu fundamento e sua limitação na práxis da vida donde provém sempre. Essa constatação impede o acesso a uma reflexão que se aventura num escalonamento idealista até o "espírito". Creio que a cautela aristotélica e a autolimitação de sua idéia do bem encontram sua justificação na vida humana, e que impõem de maneira justa – quem sabe com Platão – ao pensamento filosófico a vinculação à sua própria finitude. Essa vinculação se impõe no modo como nós experimentamos a finitude, ou seja, dentro de nosso condicionamento histórico. Esse pensamento filosófico, porém, não é de princípio nenhuma mera generalização empirista.

24. Texto e interpretação (1984) [330]

Os problemas da hermenêutica tiveram sua origem primeira em certas ciências individuais, especialmente a teologia e a jurisprudência, e por fim ganharam impulso também através das ciências históricas. Mas o próprio romantismo alemão já vira com profundidade que a compreensão e a interpretação não aparecem apenas em manifestações da vida fixadas por escrito, como dissera Dilthey, mas atingem o relacionamento geral dos seres humanos entre si e com o mundo. É o que podemos constatar inclusive em certas palavras derivadas, como a palavra *compreensão* (*Verständnis*). Em língua alemã, *Compreender* (*Verstehen*) significa também "entender algo". A capacidade de compreensão é a faculdade fundamental da pessoa, que caracteriza sua convivência com os demais, atuando sobretudo pela via da linguagem e do diálogo. Nesse sentido, a pretensão de universalidade da hermenêutica está garantida. Por outro lado, o caráter de linguagem do processo de entendimento que se produz entre as pessoas representa uma barreira intransponível que o romantismo alemão valorizou em princípio positivamente em seu significado metafísico. A barreira aparece formulada na frase *individuum est ineffabile*. A frase expressa uma limitação da ontologia antiga (e não somente do período medieval). Mas para a consciência romântica isso significa que a linguagem nunca alcança o mistério último e indecifrável da pessoa individual. Essa idéia foi muito bem expressa pelo sentimento vital da época romântica, sugerindo uma autonomia da expressão de linguagem que não constitui somente seu limite, mas também sua relevância para a formação do *common sense* que une os seres humanos.

Convém lembrar esta pré-história de nossa problemática atual. A consciência metodológica das ciências históricas, que aflora desde o romantismo, e a pressão que exerceu o modelo triunfante das ciências naturais fizeram com que a reflexão filosófica reduzisse a generalidade da experiência hermenêutica a sua forma científica. Nem em Wilhelm Dilthey, que buscou na continuação das idéias de Friedrich Schleiermacher e de seus amigos românticos a fundamentação das ciências do espírito em sua historicidade, nem entre [331]
os neokantianos, que perseguiram uma justificação epistemológica das ciências do espírito em forma de filosofia transcendental da

cultura e dos valores, estava ainda presente toda a amplitude da experiência hermenêutica fundamental. Talvez esse fato tenha se produzido com maior intensidade no país de Kant e do idealismo transcendental do que em países nos quais *les lettres* revestem certa importância na vida pública. No entanto, a reflexão filosófica acabou tomando uma direção similar em todas as partes.

Meu ponto de partida foi a crítica ao idealismo e ao metodologismo da era da teoria do conhecimento. Foi de especial importância para mim o aprofundamento do conceito de compreensão, por Heidegger, que o converteu num existencial, quer dizer, numa determinação básica categorial da pre-sença (*Dasein*) humana. Foi o estímulo que me levou a uma superação crítica do debate metodológico e a uma ampliação da problemática hermenêutica, contemplando não somente todo tipo de ciência, mas também a experiência de arte e a experiência da história. Ora, para sua análise crítica e polêmica da compreensão, Heidegger apoiou-se no antigo discurso sobre o círculo hermenêutico, reivindicou-o como um círculo positivo e em sua analítica da pre-sença elevou-o a conceito. Não devemos esquecer, porém, que não se trata aqui da circularidade como metáfora metafísica, mas de um conceito lógico que encontra seu verdadeiro lugar na teoria da demonstração científica como doutrina do círculo vicioso. O conceito de círculo hermenêutico significa que no âmbito da compreensão não se pretende deduzir uma coisa de outra, de modo que o erro lógico da circularidade na demonstração não é aqui nenhum defeito do procedimento, mas representa a descrição adequada da estrutura do compreender. Dilthey, seguindo a Schleiermacher, introduziu a expressão "círculo hermenêutico" em contraste com o ideal de raciocínio lógico. Se considerarmos o verdadeiro alcance do conceito de compreensão no uso da linguagem, veremos que a expressão "círculo hermenêutico" sugere na realidade a estrutura do ser-no-mundo, quer dizer, a superação da divisão entre sujeito e objeto na analítica transcendental da pre-sença levada a cabo por Heidegger. Quem sabe usar uma ferramenta não a converte em objeto, mas trabalha com ela. Assim também o compreender, que permite à pre-sença conhecer-se em seu ser e em seu mundo, não é uma conduta relacionada com determinados objetos de conhecimento, mas seu próprio ser-no-mundo. Desse modo a metodologia hermenêutica de cunho

diltheyano se transforma numa "hermenêutica da facticidade" que [332]
guia a pergunta de Heidegger pelo ser, incluindo a indagação fundamental do historicismo e de Dilthey.

Como se sabe, mais tarde Heidegger abandonou o conceito de hermenêutica porque viu que por essa via não poderia romper o feitiço da reflexão transcendental. Seu filosofar, que procurou separar-se do conceito do transcendental sob o signo da "virada", levou-o a uma crescente penúria no âmbito da linguagem até o ponto de muitos leitores crerem encontrar na nova linguagem de Heidegger mais poesia do que pensamento filosófico. Essa interpretação parece-me um erro[89]. Em função disso, um dos temas que abordo tem sido a busca de maneiras para explicitar a linguagem de Heidegger sobre o ser, um ser que não é o ser do ente. Isso me aproximou mais da história da hermenêutica clássica e me obrigou a afirmar o novo na crítica da mesma. Minha idéia é que nenhuma linguagem conceitual, nem sequer o que Heidegger chama "linguagem da metafísica", significa um feitiço irremediável para o pensamento, supondo que o pensador se confie à linguagem, isto é, entre em diálogo com outros pensadores e com pessoas que pensam de maneira diferente. Por isso, aceitando totalmente a crítica ao conceito de subjetividade feita por Heidegger, conceito no qual demonstrou a sobrevivência da idéia de substância, busquei detectar no diálogo o fenômeno originário da linguagem. Isto significou, por sua vez, uma reorientação hermenêutica da dialética, desenvolvida pelo idealismo alemão como método especulativo, até a arte do diálogo vivo, no qual se havia realizado o movimento intelectual socrático-platônico. Essa arte não pretendia ser uma dialética meramente negativa. Embora sempre tivesse tido consciência de sua radical insuficiência, ainda não significa que a dialética grega pretendesse ser uma mera dialética negativa. Mas mesmo assim ela apresenta uma correção ao ideal metodológico da dialética moderna, que havia culminado no idealismo do absoluto. O mesmo interesse me levou a indagar a estrutura hermenêutica, não primeiramente na experiência elaborada pela ciência mas na experiência

89. Cf. a compilação de meus estudos sobre a obra tardia de Heidegger *Heideggers Wege*, Tubinga, 1983; *Ges. Werke*, vol. 3.

da arte e da história, que são os objetos das denominadas ciências do espírito. A obra de arte, embora se apresente como um produto histórico e portanto como possível objeto de investigação científica, nos diz algo por si mesma, de modo que o que enuncia nunca pode ser esgotado pelo conceito. O mesmo podemos afirmar a respeito da experiência da história: o ideal de objetividade na investi-
[333] gação da história é apenas uma vertente, e uma vertente secundária da questão em causa, enquanto que o que caracteriza realmente a experiência histórica é nos encontrarmos num acontecer sem saber como isso nos acontece, e somente na reflexão nos darmos conta do que aconteceu. Nesse sentido a história deve cada vez de novo ser reescrita a partir de cada presente.

No fundo, essa experiência fundamental é válida também para a filosofia e sua história. Isso pode ser aprendido não apenas em Platão, que escreveu somente diálogos e não textos dogmáticos. Através daquilo que o próprio Hegel caracterizou como o especulativo na filosofia, que forma a base de sua própria consideração da história da filosofia, somos constantemente desafiados, a meu ver, a buscar expressar isso mesmo num método dialético. Meu esforço foi no sentido de estabelecer o caráter inconcluso de toda experiência de sentido e tirar conclusões para a hermenêutica partindo da idéia heideggeriana da relevância central da finitude.

Nesse sentido, o encontro com o cenário francês significa um verdadeiro desafio para mim. Derrida assevera que o Heidegger tardio não rompeu realmente com o *logocentrismo* da metafísica. Ao perguntar pela essência da verdade ou pelo sentido do ser, Heidegger segue falando, segundo Derrida, a linguagem da metafísica, que considera o sentido como algo que está à mão e que é preciso encontrar. Nessa questão, Nietzsche teria sido mais radical. Seu conceito de interpretação não significa a busca de um sentido simplesmente dado, mas a posição de sentido a serviço da "vontade de poder". Somente assim rompe-se com o logocentrismo da metafísica. Essa continuação das idéias de Heidegger por obra sobretudo de Derrida, e que se apresenta como a radicalização dessas idéias, deverá repudiar logicamente a exposição e crítica de Nietzsche feita por Heidegger. Segundo Derrida, Nietzsche não representa o ponto extremo do esquecimento do ser, que culmina nos conceitos

de valor e de ação. Ele constitui a verdadeira superação da metafísica, na qual Heidegger fica prisioneiro quando pergunta pelo ser, pelo sentido do ser como um *logos* a ser buscado. Não resta dúvidas de que, para fugir da linguagem da metafísica, o Heidegger tardio elaborou ele próprio sua linguagem semipoética. De ensaio em ensaio aparece uma nova linguagem, que impõe ao leitor a tarefa [334]
de constante tradução dessa linguagem para seu próprio uso. A questão é saber até que ponto alguém consegue encontrar a linguagem para expressar essa tradução. A tarefa, porém, está proposta. É a tarefa de "compreender". Sobretudo ao defrontar-me com os seguidores franceses, tenho plena consciência de que minhas próprias tentativas de "traduzir" Heidegger denunciam meus limites, e mostrando sobretudo até que ponto eu mesmo estou preso à tradição romântica das ciências do espírito e do legado humanista. Mas é exatamente frente a essa tradição do "historicismo" na qual estou imerso que adotei uma postura crítica. Numa carta pessoal já publicada[90], Leo Strauss já me chamara a atenção de que se Nietzsche constituía o ponto de orientação crítica para Heidegger, Dilthey o era para mim. Talvez a característica determinante da radicalidade de Heidegger tenha sido o fato de que sua própria crítica ao neokantismo fenomenológico de cunho husserliano acabou levando-o a considerar Nietzsche como o ponto extremo do que ele chama história do esquecimento do ser. Mas essa é uma afirmação eminentemente crítica que não se detém aquém de Nietzsche, mas ultrapassa-o. Na corrente nietzschiana francesa, sinto falta de um esclarecimento do que significa a dimensão sedutora do pensamento nietzschiano. Creio que é por causa dessa falta que chegam a pensar que a experiência do ser que Heidegger buscou descobrir por trás da metafísica é superada pela radicalidade do extremismo nietzschiano. Na verdade, a imagem de Nietzsche apresentada por Heidegger mostra melhor a profunda ambigüidade que se apresenta em seu pensamento quando se alcança segui-lo até seu ponto extremo e de ver em ação, justamente ali, o absurdo da metafísica, uma vez que a criação e transmutação de todos os valores acabam convertendo o próprio ser num conceito axiológico a serviço da

90. Correspondence concerning *Wahrheit und Methode* – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer, *Independent Journal of Philosophy* 2, 1978 5-12.

"vontade de poder". A tentativa de Heidegger de pensar o ser supera essa conversão da metafísica em pensamento axiológico, ou melhor, retrocede para além da própria metafísica, sem conformar-se com o extremismo de sua autodissolução, como acontece em Nietzsche. Esse perguntar retrospectivo não suspende o conceito de *logos* e suas implicações metafísicas, mas descobre sua unilateralidade e, por fim, sua "superficialidade". Nesse sentido, o fato de o ser não se esgotar em sua automanifestação, mas, com a mesma originariedade com que se mostra, também se retraia e subtraia, isso reveste-se de uma importância decisiva. Essa é uma intuição autêntica defendida primeiramente por Schelling contra o idealismo lógico de Hegel. Heidegger retoma esta questão, reforçando-a com uma riqueza conceitual da qual Schelling carecia.

De minha parte, procurei não esquecer o limite implícito em toda experiência hermenêutica do sentido. Ao escrever que "o ser que pode ser compreendido é linguagem"[91], essa frase dava a entender que o que é nunca pode ser inteiramente compreendido. Isso porque o que serve de orientação a uma linguagem sempre ultrapassa aquilo que nela se enuncia. O que vem à linguagem permanece como aquilo que deve ser compreendido, mas sem dúvida é sempre tomado e percebido como algo. Essa é a dimensão hermenêutica na qual o ser "se mostra". A "hermenêutica da facticidade"
[335] significa uma transformação do sentido da hermenêutica. Na tentativa que empreendi buscando descrever os problemas, deixei-me guiar pela experiência de sentido que podemos fazer com a linguagem para demonstrar o limite que lhe é imposto. O "ser para o texto", que me serviu de orientação, não pode competir em radicalidade de experiência de limite com o "ser para a morte", e a pergunta inesgotável pelo sentido da obra de arte ou pelo sentido da história que nos acontece, tampouco significa um fenômeno tão originário como a questão da finitude imposta à pre-sença humana. Nesse sentido, posso compreender por que o Heidegger tardio (e sobre isso talvez Derrida estivesse de acordo com ele) disse que eu não havia abandonado realmente a esfera da imanência fenomenológica presente em Husserl e em minha primeira formação neokantiana.

91. *Verdade e método*, vol. I, p. 686.

na. Também consigo compreender que alguém creia ver esta "imanência" metodológica na insistência no círculo hermenêutico. De fato, querer romper este círculo parece-me uma exigência irrealizável, e até verdadeiramente contraditória. Como ocorre em Schleiermacher e em seu sucessor Dilthey, essa imanência nada mais é que a descrição do que é a compreensão. Desde Herder, entendemos por "compreender" algo mais que um procedimento metodológico para descobrir um sentido determinado. Ante a amplitude da compreensão, a circularidade que medeia entre o sujeito que compreende e aquilo que ele compreende deve reclamar para si uma verdadeira universalidade, e justamente aqui está o ponto no qual eu creio haver seguido a crítica de Heidegger ao conceito fenomenológico de imanência implícito na última fundamentação transcendental de Husserl[92]. O caráter dialogal da linguagem, que eu busquei elaborar, ultrapassa o ponto de partida da subjetividade do sujeito, inclusive o do falante em sua referência ao sentido. O que se manifesta na linguagem não é a mera fixação de um sentido pretendido, mas um intento em constante mudança ou, mais precisamente, uma tentativa reiterada de deixar-se tomar por algo e com alguém. Mas isto significa expor-se. A linguagem está longe de ser uma mera explicitação e credenciamento de nossos preconceitos. Ela os coloca, antes, em jogo, os expõe à própria dúvida e à contraposição do outro. Quem já não fez a experiência – sobretudo frente ao outro, a quem queremos convencer – da facilidade com que alguém expressa suas razões, sobretudo as razões contrárias ao outro? A mera presença do outro, mesmo que ele nada diga, ajuda a revelar e desfazer a própria clausura e estreitamento. A experiên- [336]
cia dialogal produzida aqui não se limita à esfera das razões de uma e outra parte, cujo intercâmbio e coincidência podem definir o sentido de todo debate. Há algo mais, como mostram as experiências descritas; um potencial de alteridade, por assim dizer, que está além de todo consenso comum. Esse é o limite que Hegel não ultrapassou. É verdade que ele se deu conta do princípio especulativo que rege o *logos*, demonstrando-o até com certa figura de dramaticidade. Hegel desenvolveu a estrutura da autoconsciência e do "co-

92. Já em 1959 tentei mostrá-lo no artigo *Sobre o círculo da compreensão* dedicado a Heidegger. Cf. *supra*, p. 72s.

nhecimento de si mesmo na alteridade" como a dialética do reconhecimento, elevando essa dialética ao extremo da luta pela sobrevivência. Também Nietzsche, com sua aguda visão psicológica, revelou o substrato de "vontade de poder" presente até na submissão e no sacrifício: "também no escravo há vontade de poder". Mas o fato de esta tensão entre a auto-renúncia e a auto-relação invadir a esfera das razões de uma e outra parte, a esfera portanto do debate temático, e de certo modo instalar-se nela, constitui o ponto onde Heidegger permanece para mim decisivo, justamente porque detecta aí o "logocentrismo" da ontologia grega.

Aqui percebemos uma limitação do modelo grego, já denunciada criticamente no Antigo Testamento, em Paulo, em Lutero e em seus inovadores modernos. Na famosa descoberta do diálogo socrático como forma básica de pensamento, esta dimensão no diálogo não ganha consciência conceitual. Isso se explica em parte porque um escritor com a imaginação poética e a força de linguagem como Platão soube descrever a figura carismática de seu Sócrates de modo a deixar transparecer a pessoa e a tensão erótica que dele emana. Mas quando insiste na explicitação do diálogo, convencendo os outros de sua ignorância e atraindo-os inclusive para a sua causa, esse seu Sócrates pressupõe que o *logos* é comum a todos e não exclusividade sua. Como foi dito, a profundidade do princípio dialogal somente alcançou a consciência filosófica no ocaso da metafísica, na época do romantismo alemão, e se impôs novamente no século XX em contraposição ao idealismo e seu atrelamento ao sujeito. Esse é meu ponto de partida. Nesse contexto, pergunto como a comunidade de sentido que se produz no diálogo cria intermediação com a opacidade da alteridade do outro, e o que é em última instância a estrutura da linguagem: é uma ponte ou uma barreira? Uma ponte para a comunicação de um com o outro e construir
[337] identidades sobre o rio da alteridade, ou uma barreira que limita nossa auto-entrega e nos priva da possibilidade de expressar-nos e comunicar-nos plenamente.

No contexto dessa problemática geral, o conceito de "texto" constitui um desafio peculiar. É, de novo, algo que nos liga aos nossos colegas franceses ou talvez também nos separa deles. Em todo caso, foi esse o motivo que me impulsionou a recolocar o tema "texto e interpretação". Que relação guarda o texto com a linguagem? Que elemento da linguagem pode passar para o texto? O que é o consenso entre os falantes e o que significa que possa haver textos comuns? No consenso mútuo, como pode surgir algo como um texto comum e idêntico para todos? Como o conceito de texto pode alcançar um âmbito tão universal? Para todo aquele que tenha em conta as tendências filosóficas do século XX, fica claro que esse tema significa algo mais que uma reflexão sobre a metodologia das ciências filológicas. O texto é algo mais que o título de um campo de objetos da investigação literária. A interpretação é muito mais que a técnica de exposição científica de textos. No século XX, ambos os conceitos têm modificado radicalmente seu grau valorativo em nossos esquemas mentais e em nossa concepção de mundo.

Esse deslocamento pertence ao mesmo âmbito de problemas do papel que desempenha o fenômeno da linguagem em nosso pensamento. Não se trata de um enunciado meramente tautológico. Que a linguagem tenha adquirido um posto central no pensamento filosófico, se deve à virada que a filosofia deu no curso dos últimos decênios. Se o ideal de conhecimento científico que guia a ciência moderna se inspirou no modelo da concepção matemática da natureza, desenvolvido primeiramente na *Mecânica* de Galileu, isso significa que a interpretação de mundo que se dá na linguagem, isto é, a experiência de mundo sedimentada pela linguagem no mundo da vida não constituiu o ponto de partida da investigação e da intenção de saber. O que constitui a essência da ciência, agora, é aquilo que pode ser explicado e construído a partir de leis racionais. Desse modo, embora conservando seu próprio modo de ver e de falar, a linguagem natural perdeu a primazia que lhe parece própria. Como uma prolongação lógica das implicações dessa moderna ciência natural matemática, o ideal da linguagem da lógica e da teoria da ciência moderna foi substituído pelo ideal de uma terminologia unívoca. Assim, o contexto das experiências de limite ligadas à universalidade do acesso científico ao mundo fez com que a linguagem natural passasse a ocupar de novo, como um "universal", o centro da filosofia.

Isso não significa de imediato o mero retorno às experiências
do mundo da vida e a sua sedimentação na linguagem, que conhe- [338]

cemos como fio condutor da metafísica grega e cuja análise lógica levou à lógica aristotélica e à *grammatica speculativa*. Agora interessa-nos menos sua contribuição lógica, do que a linguagem enquanto linguagem e sua estrutura de acesso ao mundo como tal. Com isso, deslocam-se as perspectivas originais. Dentro da tradição alemã, isso significou uma retomada de idéias românticas - de Schlegel, Humboldt etc. Nem os neokantianos nem os fenomenólogos da primeira hora deram a devida atenção ao problema da linguagem. Foi somente numa segunda geração que se abordou como tema o mundo intermediário da linguagem; é o caso de Ernst Cassirer e sobretudo de Martin Heidegger, seguido principalmente por Hans Lipps. Na região anglo-saxônica ocorreu algo similar com Wittgenstein, tomando como ponto de partida o pensamento de Russell. O que buscamos agora não é tanto uma filosofia da linguagem, baseada nas ciências de linguagem comparadas, nem o ideal de uma construção da linguagem que se insere numa semiótica geral. Perguntamos, antes, pela enigmática relação que existe entre o pensar e o falar.

Temos assim, de um lado, a semiótica e a lingüística, que criaram novos conhecimentos sobre o modo funcional e a estrutura dos sistemas de linguagem e dos sistemas de signos. E, de outro, a teoria do conhecimento, segundo a qual a linguagem fornece a todos o acesso ao mundo. Ambas as correntes atuam conjuntamente para fazer-nos ver desde uma nova ótica os pontos de partida de uma justificação filosófica de acesso científico ao mundo. Seu pressuposto era de que o sujeito domina a realidade empírica com uma autocerteza metodológica, graças aos recursos da construção racional matemática, expressando-a em forma de enunciados de juízo. Desse modo, realizou sua autêntica tarefa cognitiva, realização que culmina no simbolismo matemático, que serve para conferir uma validez geral à formulação da ciência natural. O mundo intermediário da linguagem fica idealmente em suspenso. Quando a linguagem se torna consciente como tal, então apresenta-se como a mediação primeira para o acesso ao mundo. Assim, se esclarece o caráter insuperável do esquema de mundo formulado na linguagem. O mito da autocerteza, que em sua forma apodíctica passou a ser a origem e a justificação de toda validez, e o ideal de fundamentação última, disputado pelo apriorismo e o empirismo, perdem sua credibilidade ante a prioridade e ineludibilidade do sistema da linguagem que articula toda consciência e todo saber. Nietzsche nos ensinou a duvidar da fundamentação da verdade na autocerteza da própria consciência. Freud nos fez conhecer as admiráveis descobertas científicas que levaram a sério esta dúvida. E, da crítica radical de Heidegger ao conceito de consciência, aprendemos a ver os pressupostos conceituais que procedem da filosofia grega do *logos* e que na guinada moderna elevaram o conceito de sujeito ao primeiro plano. Tudo isso confere a primazia à "estrutura da linguagem" própria de nossa experiência de mundo. Frente às ilusões da autoconsciência e frente à ingenuidade de um conceito positivista dos fatos, o mundo intermediário da linguagem aparece como a verdadeira dimensão do real, do dado. [339]

Compreende-se assim a importância que foi ganhando o conceito de interpretação. Essa palavra expressava originalmente a relação mediadora, a função do intérprete entre pessoas que falavam idiomas diferentes, a função de tradutor. Daí, ela passou a exercer a função de decifrамento de textos de difícil compreensão. No momento em que o mundo intermediário da linguagem se apresenta à consciência filosófica em sua significação predeterminante, a interpretação foi obrigada a ocupar também na filosofia uma espécie de posição-chave. A ascensão triunfal dessa palavra começou com Nietzsche e passou de certo modo a representar um desafio para qualquer tipo de positivismo. Existirá uma realidade que permita buscar com segurança o conhecimento do universal, da lei, da regra, e que encontre aí sua realização? Não é a própria realidade o resultado de uma interpretação? A interpretação é o que oferece a mediação nunca acabada e pronta entre homem e mundo, e nesse sentido a única imediatez verdadeira e o único dado real é o fato de compreendermos algo como algo. A crença nas proposições protocolares como fundamento de todo conhecimento não durou muito inclusive no Círculo de Viena[93]. Mesmo no âmbito das ciências naturais, a fundamentação do conheci-

93. Moritz Schlick, Über das Fundament der Erkenntis, *in*: *Gesammelte Ausfsätze 1926-1936*. Viena, 1938, p. 290-295 e p. 300-309.

mento não pode evitar a conseqüência hermenêutica de que a realidade "dada" é inseparável da interpretação[94].

Somente à luz da interpretação algo se converte em fato e uma observação possui força enunciativa. A crítica de Heidegger denunciou de modo radical o dogmatismo presente no conceito fenomenológico de consciência. Com Scheler, desmascarou o dogmatismo presente no conceito de "percepção pura". Assim na própria percepção descobriu-se a compreensão hermenêutica de algo-como-algo. Mas isso não significa compreender a interpretação como um recurso complementar do conhecimento. Ela constitui, antes, a estrutura originária do "ser-no-mundo".

Será que essa idéia significa que interpretar é *impor* um sentido e não *encontrar* um sentido? Tal é a pergunta formulada por [340] Nietzsche, que decide sobre o nível e o alcance da hermenêutica e das objeções de seu adversário. Em todo caso, é preciso assinalar que o conceito de texto só se constitui num conceito central na estrutura da linguagem a partir do conceito de interpretação; o que caracteriza o conceito de texto é que somente se apresenta à compreensão no contexto da interpretação e aparece como uma realidade dada à luz da interpretação. Isso vale também para o entendimento que se dá no diálogo, uma vez que podemos pedir para repetir os enunciados não muito claros ou controversos, buscando assim alcançar uma formulação vinculante, um processo que culmina depois na fixação protocolar. De modo semelhante, o intérprete de um texto pergunta pelo que há propriamente nele. Essa pergunta poderá ter uma resposta não isenta de pressuposições e preconceitos, uma vez que aquele que pergunta busca uma confirmação direta de suas próprias suposições. Nesse apelo, porém, ao que há nele, o texto aparece como um ponto de referência fixo frente à problematicidade, arbitrariedade ou no mínimo a pluralidade de possibilidades interpretativas que apontam para o texto.

Isso encontra confirmação de novo na história da palavra. O conceito de "texto" aparece nas línguas modernas dentro de dois

94. Para isso haveria de se fazer referência à recente teoria da ciência que aborda J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, Yale, 1985.

conceitos diferentes. Por um lado, como texto de escrita cuja interpretação faz-se na pregação e na doutrina eclesial, de forma que o texto representa o fundamento para toda a exegese, mas toda a exegese pressupõe verdades de fé. O outro uso natural da palavra "texto" tem relação com a música. Aqui o texto é para o canto, para a interpretação musical das palavras, e nesse sentido não é algo prévio à música, como algo desligado da realização do canto. Essas duas acepções naturais da palavra "texto" remontam – ambas – ao uso de linguagem dos antigos juristas romanos, que depois da codificação de Justiniano distinguem o texto legal frente ao caráter discutível de sua interpretação e aplicação. Desde então se lança mão desse termo quando algo não se encaixa bem na experiência e sempre que o recurso à presente realidade dada pode orientar para a compreensão.

A expressão metafórica "livro da natureza" baseia-se no mesmo argumento[95]. É o livro cujo texto Deus escreveu com seu dedo e que o investigador está chamado a decifrar ou tornar legível e inteligível com sua exposição. Sempre que com uma presunção primária de sentido nos acercamos a uma realidade dada que resiste a encaixar-se numa expectativa de sentido, nos deparamos com a referência hermenêutica ao conceito de texto. A estreita correlação en- [341] tre texto e interpretação fica clara quando se leva em conta que nem sequer um texto tradicional é sempre uma realidade dada previamente à interpretação. É freqüente que seja a interpretação que leva à criação crítica do texto. O esclarecimento desta relação interna entre interpretação e texto constitui um avanço metodológico.

O avanço metodológico resultante dessas observações feitas sobre a linguagem consiste em que o "texto" deve ser entendido aqui como um conceito hermenêutico. Isso significa que não é visto a partir da perspectiva da gramática e da lingüística, ou seja, como produto final, buscado pela análise de sua produção. Essa análise tem como propósito aclarar o mecanismo em virtude do qual a linguagem funciona, deixando de lado todos os conteúdos que transmite. Considerado a partir da perspectiva hermenêutica

95. Caterf. E. Rothacker, *Das "Buch der Natur". Mialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. Publicado por W. Perpeet a partir das obras póstumas. Bonn, 1979.

– que é a perspectiva de cada leitor –, o texto não passa de um mero produto intermediário, uma fase no acontecer compreensivo que encerra sem dúvida uma certa abstração: o isolamento e a fixação desta mesma fase. Mas essa abstração toma o caminho inverso daquele tomado pelo lingüista. Esse não pretende chegar à compreensão da questão em causa no texto, mas aclarar o funcionamento da linguagem à margem do que o texto pode dizer. Seu tema não é o que o texto comunica, mas como é possível comunicá-lo, os recursos semióticos para produzir esta comunicação.

Para a ótica hermenêutica, ao contrário, a compreensão do que o texto diz é a única coisa que interessa. O funcionamento da linguagem é uma simples condição prévia. O primeiro pressuposto é que uma manifestação possa ser ouvida ou que uma fixação por escrito possa ser decifrada para que se possa compreender o que foi dito e escrito. O texto deve ser legível.

Pois bem, o uso da linguagem oferece-nos novamente uma valiosa indicação. Falamos também num sentido mais exigente de "legibilidade" de um texto, quando queremos expressar um mínimo de qualificação na avaliação de um estilo ou no julgamento de uma tradução. Trata-se obviamente de uma linguagem figurada. Mas esclarece as coisas, como costuma ocorrer nas expressões figuradas. Seu correspondente negativo é a ilegibilidade, o que significa que o texto não cumpre sua tarefa como manifestação escrita, tarefa que consiste podermos entender sem dificuldade. Confirma-se assim que nós olhamos de antemão para um texto tendo em vista a compreensão do que nele é dito. Somente partindo daqui apreciamos e qualificamos um texto como legível.

Isso se conhece no trabalho filológico como a tarefa de gerar
[342] um texto legível. Mas é evidente que essa tarefa somente se impõe partindo de uma certa compreensão do texto. É só quando um texto já está decifrado e resiste à compreensão que indagamos pelo seu verdadeiro conteúdo, perguntando se a leitura tradicional ou a variante eleita era correta. O tratamento que o filólogo dá a um texto, que gera um texto legível, corresponde, pois, perfeitamente, à percepção não meramente acústica que tem lugar numa transmissão auditiva direta. Dizemos que alguém ouviu quando pôde compreender. Correspondentemente, a insegurança na percepção

acústica de uma mensagem oral é parecida com a insegurança de um modo de ler. Em ambos os casos, produz-se um acoplamento com o anterior. A compreensão prévia, a expectativa de sentido e circunstâncias de todo gênero que não se encontram no texto como tal influem na apreensão do texto. Isso fica patente quando se trata de tradução a partir de uma língua estrangeira. O domínio do idioma estrangeiro é uma mera condição prévia para a tradução. Quando se fala de "texto" nesses casos significa que não se trata somente de compreendê-lo, mas de vertê-lo a outra língua. Desse modo, converte-se em "texto", pois o que é dito nele não somente é compreendido, mas passa a ser o "objeto" que está aí frente a uma infinidade de possibilidades de traduzir o dito na "língua-meta". Isso implica por sua vez uma relação hermenêutica. Toda tradução, mesmo a simples reprodução literal, é sempre um gênero de interpretação.

Em suma, podemos dizer que o que o lingüista converte em tema ao prescindir do acordo sobre a coisa, representa para o próprio acordo um mero caso-limite de uma possível consideração. O que sustenta a realização do acordo, em contraposição à lingüística, é precisamente o esquecimento da linguagem que envolve formalmente a fala ou o texto. Somente quando esse esquecimento é turvado, isso é, quando não alcançamos o acordo, perguntamos pela letra do texto. Então a recuperação do texto pode se converter numa tarefa própria. De certo, no uso da linguagem distinguimos entre letra e texto, mas não é por acaso que ambos os termos podem intercambiar-se (também no grego o falar e o escrever confluem no conceito de *grammatike*). Ao contrário, a ampliação do conceito de texto encontra sua fundamentação na hermenêutica. A compreensão de um texto, seja oral ou escrito, depende, em todo caso, de condições comunicativas que ultrapassam o mero conteúdo fixo do que nele é dito. Podemos afirmar inclusive que o fato de recorrer à letra ou ao texto como tal está sempre motivado pela peculiaridade da situação do consenso.

Nesse sentido, o uso atual da palavra "texto" pode ser tão es-
clarecedor como a história da palavra. Há sem dúvida uma espécie [343]
de fase de desaparecimento do texto, onde dificilmente o chamaremos ainda de "texto"; por exemplo, as referências que alguém utili-

za para apoio da memória. A questão do texto só se impõe então quanto a memória falha, a referência torna-se estranha e ininteligível, obrigando a recorrer ao acervo de signos: ao texto. Mas em geral a referência não é um texto, porque desaparece como mera indicação ao evocar o significado nela.

Mas há também um outro extremo do acordo que não motiva a se falar de "texto". Tal é, por exemplo, a comunicação científica que pressupõe determinadas condições de entendimento. Isso depende do tipo de destinatário; refere-se ao especialista. Se de um lado a notícia somente é válida para mim mesmo, a comunicação científica, embora venha publicada, não é para todos; somente pretende ser compreensível para aquele que está familiarizado com a situação da investigação e sua linguagem. Cumprida essa condição, o colega não recorrerá geralmente ao texto enquanto texto. Ele só o fará quando a idéia expressa lhe parecer demasiado estranha e então precisa perguntar-se se ela não contém um mal-entendido. A situação é bem distinta, obviamente, para o historiador da ciência, que considera esses mesmos testemunhos científicos como verdadeiros textos. Esses requerem uma interpretação, uma vez que aqui o intérprete não é o leitor previsto e precisa saltar a distância que medeia entre ele e o leitor originário. O conceito de "leitor originário" é sem dúvida muito vago, como assinalei em outro lugar[96], mas adquire seu perfil no curso da investigação. Pela mesma razão em geral uma carta não é considerada como texto, quando nós mesmos somos destinatários. Então se entra na situação de diálogo escrito sem interromper o curso contínuo, caso não se interponha um obstáculo especial para a compreensão que obrigue a recorrer ao texto mesmo. No fundo, o diálogo escrito exige a mesma condição básica válida para o intercâmbio oral. Os dois interlocutores desejam sinceramente entender-se. Assim, sempre que se busca um entendimento, há boa vontade. A questão é saber até que ponto se dá essa situação e suas implicações quando não se especifica um destinatário ou vários deles, quando o destinatário é o leitor anônimo ou quando não se tem em mente o destinatário mas quem busca compreender o texto é um estranho. Escrever uma carta é uma tentativa de diálogo como qualquer outra, e como no contato direto realizado na linguagem e em todas as situações [344] pragmáticas cotidianas, somente a dificuldade no acordo motivará o interesse pela literalidade do que é dito.

Em todo caso, o escritor, assim como quem está participando de um diálogo, busca comunicar o que pensa, e isso implica a atenção ao outro, com o que compartilha certos pressupostos e com cuja compreensão conta. O outro se atém ao dito, segundo a intenção do que foi dito, quer dizer, o entende completando-o e concretizando-o, sem tomar nada ao pé da letra em seu sentido abstrato. Isso explica que, nas cartas, mesmo que dirigidas a um colega com o qual se tem muita familiaridade, não se possam dizer certas coisas como na imediatez da situação dialogal. A carta omite muitas coisas que na imediatez da conversação ajudam a compreender corretamente. E no diálogo, sobretudo, temos sempre a possibilidade de esclarecer uma idéia ou defender o que pensamos pela confrontação. Essa situação nos é muito familiar em virtude dos diálogos socráticos e da crítica platônica à palavra escrita. Os *logoi* que vêm desligados da situação compreensiva - e isso vale para toda palavra escrita - estão expostos a abusos e mal-entendidos, uma vez que não dispõe da correção natural que se dá no diálogo vivo.

Impõe-se aqui uma conseqüência fundamental, decisiva para a teoria hermenêutica. Se toda fixação por escrito se apresenta assim recortada, é claro que terá conseqüências para a intenção mesma da escritura. Como o escritor conhece a problemática da fixação escrita, deverá ter sempre em mente o destinatário, a fim de que este possa compreender o texto corretamente. Como o diálogo vivo persegue o acordo, pela fala e réplica, isto é, busca encontrar as palavras apropriadas e acompanhá-las de ênfases e gestos adequados que as tornem acessíveis ao interlocutor, do mesmo modo a escrita, que não permite ao leitor participar na procura das palavras, deve de algum modo abrir no próprio texto um horizonte de interpretação e

96. Cf. sobretudo *Verdade e método*, vol. I, p. 572s e especialmente p. 575-6, donde o texto conclui com a fórmula: "O conceito de leitor originário encontra-se envolto numa ideologização completa e opaca".

compreensão que o leitor mesmo deve preencher de conteúdo. "Escrever" é mais que a mera fixação do que é dito. É verdade que a fixação escrita remete sempre ao que é dito originariamente, no entanto deve olhar também para adiante. O dito sempre se dirige ao consenso e leva em conta o outro.

Falamos, por exemplo, de texto protocolar, porque é considerado de antemão como documento, e isso significa que é preciso recorrer ao que está nele fixado. Mas isso requer a firma e rubrica do interlocutor. O mesmo vale também para qualquer contrato no mundo do comércio e da política.

Chegamos assim a um conceito sumário do que está à base de
[345] toda constituição de textos e permite sua inserção no contexto hermenêutico: toda volta ao texto – seja um texto real, fixado por escrito, ou uma mera reprodução do que se expressa na conversação – remete à "notícia originária", ao notificado ou anunciado originariamente que há de valer como algo idêntico dotado de sentido. A tarefa prescrita a tudo que se vai fixar por escrito é justamente que esta "notícia" deve poder ser compreendida. E o texto escrito deve fixar a informação originária de tal modo que seu sentido seja compreensível univocamente. À tarefa do escritor corresponde aqui a tarefa do leitor, do destinatário ou do intérprete, que é a tarefa de alcançar essa compreensão, ou seja, fazer com que o texto fixado por escrito fale novamente. Nesse sentido, ler e compreender significa restituir à informação sua autenticidade original. A tarefa da interpretação se apresenta quando o conteúdo do que é fixado por escrito é controverso e é preciso alcançar a reta compreensão da "informação". Mas a "informação" não é o que o orador ou o escritor disse originariamente, mas o que queria dizer se eu tivesse sido seu interlocutor originário. O problema hermenêutico na interpretação das "ordens", por exemplo, é que estas devem cumprir-se "conforme seu sentido" (e não ao pé da letra). O que se explica pela constatação de que um texto não é um objeto dado, mas uma fase na realização de um processo de entendimento.

Esse fenômeno geral pode ser ilustrado com especial clareza pela codificação jurídica e correspondentemente pela hermenêutica jurídica. Não é por acaso que a hermenêutica jurídica exerce

uma espécie de função paradigmática. Aqui, a remissão à forma escrita e o constante apelo ao texto aparece como algo óbvio e natural. O que é instituído como direito serve de antemão para dirimir ou evitar discussões. Nesse sentido o recurso ao texto está sempre justificado tanto para quem busca o direito, as partes, como para quem encontra e dita o direito: o tribunal. Por isso, a formulação de leis, de contratos ou de decisões legais deve ser especialmente rigorosa, e tanto mais sua fixação escrita. No escrito, a resolução ou o acordo deve formular-se de forma que seu sentido jurídico se desprenda claramente do texto, evitando assim o perigo de abuso ou tergiversação. Uma exigência da "documentação" é precisamente que ela possibilite uma interpretação autêntica, mesmo que seus autores, os legisladores ou as partes contratantes não estejam acessíveis. Isso implica que a formulação escrita preveja o espaço de jogo da interpretação. Esse espaço de jogo surge sempre que o "leitor" precisa aplicar o texto. Trata-se de evitar a controvérsia na "proclamação" ou na "codificação", descartar os mal-entendidos e o abuso e possibilitar uma compreensão inequívoca. Frente à mera [346]
proclamação da lei ou ao real fechamento do contrato, a fixação escrita pretende simplesmente estabelecer um seguro adicional. Mas também isso implica reservar um espaço de jogo para uma concretização razoável, concretização que a interpretação deve proporcionar para uma aplicação prática.

A pretensão de validez inerente à instituição do direito faz com que esse adquira o estatuto de texto, codificado ou não. A lei, enquanto estatuto ou constituição, necessita sempre da interpretação para a sua aplicação prática, o que significa, por outro lado, que toda aplicação prática implica interpretação. Por isso a jurisprudência, os casos precedentes e a práxis anterior comportam sempre uma função legislativa. Nesse sentido, o âmbito jurídico mostra exemplarmente até que ponto a redação deve sempre ser feita tendo-se em mente sua interpretação, ou seja, uma aplicação correta e razoável. É preciso assinalar que o problema hermenêutico no procedimento oral e no escrito é no fundo o mesmo. Pensemos, por exemplo, no interrogatório de testemunhas. Essas não podem ser pessoas versadas nas condições da investigação e no trabalho de busca da justa sentença. Assim, a pergunta a elas diri-

gida apresenta o caráter abstrato de "texto", e a resposta que darão é do mesmo gênero. O que significa que essa resposta tem o caráter de uma declaração escrita. Prova disso é a insatisfação com que as próprias testemunhas acolhem a protocolação de uma declaração. Não podem negar o que dizem, mas não lhe agrada deixá-lo nesse isolamento, querendo interpretá-lo de imediato eles mesmos. A tarefa de fixação e, portanto, a redação do protocolo deve levar isso em conta, uma vez que, na reprodução do que realmente foi dito, o protocolo, na medida do possível, deve ajustar-se à intenção do declarante. O exemplo da declaração das testemunhas mostra, ao contrário, como o procedimento escrito (ou os componentes da escritura no processo) influi no desenvolvimento do diálogo. A testemunha isolada em sua declaração encontra-se de antemão confinada à expressão escrita dos resultados da investigação. Uma situação parecida ocorre quando pedimos para que a promessa, a ordem dada ou a formulação da pergunta sejam feitas por escrito: também isso supõe uma separação da situação comunicativa original e deve expressar o sentido originário em forma de fixação escrita. Em todos esses casos é evidente a referência à situação comunicativa original.

Esse processo pode ser feito também mediante uma pontuação adicional, recurso já encontrado pela fixação escrita para facilitar a reta compreensão. O ponto de interrogação, por exemplo, indica
[347] um modo como deve articular-se propriamente uma frase fixada por escrito. O inteligente costume da língua espanhola de inserir a frase interrogativa entre dois pontos de interrogação esclarece convincentemente a intenção fundamental: já no começo da leitura sabe-se como deve articular-se a frase correspondente. O caráter indispensável de tais recursos de pontuação, ausente em numerosas culturas antigas, confirma por outro lado que a compreensão sempre é possível apenas com o texto escrito. A mera sucessão dos signos escritos sem pontuação representa de certo modo e na forma extrema a abstração comunicativa.

Há sem dúvida numerosas formas de conduta comunicativa pela linguagem que não se deixam submeter a essa finalidade. Trata-se de textos, na medida em que podem ser considerados tais ao aparecerem desligados de seus destinatários, por exemplo, em

composições literárias. Mas, no próprio acontecimento comunicativo, eles opõem resistência a sua textualização. Vou destinguir três formas dessa linguagem para destacar, em seu pano de fundo, aquele que de modo eminente se torna acessível à textualização, ou melhor, o que realiza sua verdadeira vocação na figura textual. Essas três formas são os *antitextos*, os *pseudotextos* e os *pré-textos*. Chamo de *antitextos* àquelas formas de falar que resistem à textualização, porque nelas a situação de realização do diálogo é dominante. Delas faz parte qualquer tipo de chiste. O fato de não levarmos algo a sério, esperando realmente que seja compreendido como brincadeira, é um fenômeno que tem seu lugar no processo da comunicação e é ali que encontra sua sinalização: pode ser no tom de voz, no gesto que o acompanha ou na situação social etc. Mas não é possível, evidentemente, reproduzir essa expressão jocosa momentânea. É o que podemos ver também em outra forma clássica de entendimento recíproco: a ironia. O uso da ironia pressupõe um consenso comum prévio, que é seu pressuposto social. Quem diz o contrário do que pensa, mas está certo de que os outros sabem o que quer dizer, faz uso de uma situação de consenso funcional. A possibilidade de fixar por escrito essa "desfiguração", que não é uma desfiguração, depende do grau de consenso comunicativo prévio e do acordo realmente existente. Conhecemos, por exemplo, o uso da ironia na antiga sociedade aristocrática, que inclusive passou diretamente para a forma escrita. O uso das citações clássicas, em geral degradando-as em sentido pejorativo, pertence a esse mesmo contexto. Isso serve também para a busca de uma solidariedade social, nesse caso, o controle superior dos pressupostos educativos, um interesse de classe e sua ratificação. Mas se as circunstâncias dessas condições de consenso não são tão claras, a passagem para a forma escrita torna-se problemática. O uso [348]
da ironia representa, muitas vezes, uma tarefa hermenêutica extremamente árdua, e não é fácil de justificar a suposição de que se trata de ironia. Diz-se não sem razão que o tomar algo em sentido irônico não é mais que um ato de desespero do intérprete. No trato humano, ao contrário, há uma clara ruptura do consenso quando não se compreende a presença da ironia. Para que seja possível o chiste ou a ironia, é necessário um *consenso básico*. Por isso, quando alguém traduz seu modo irônico de expressar-se numa for-

mulação inequívoca, isso dificulta grandemente o restabelecimento do entendimento entre as pessoas. Mesmo que isso seja possível, esse sentido unívoco da expressão assim obtido dista muito do sentido comunicativo do discurso irônico.

Ao segundo tipo de texto antitextual, denominei *pseudotexto*. Refiro-me ao modo de falar e de escrever que assimila elementos que não pertencem realmente à transmissão de sentido, mas representam uma espécie de material suplementar, que serve para fazer transições retóricas visando a fluência do discurso. Podemos definir a retórica no discurso dizendo que não representa o conteúdo objetivo das frases nem sequer o conteúdo de sentido transferível ao texto, mas o que exerce um papel puramente funcional e ritual na comunicação oral ou escrita. O que abordo aqui como pseudotexto é, por assim dizer, o componente de linguagem vazio de significado. Todos conhecemos esse fenômeno, por exemplo, na dificuldade de descobrir e de tratar adequadamente o material suplementar do discurso ao traduzir um texto para outro idioma. O tradutor presume que esse material suplementar contém um autêntico sentido e reproduzindo-o destrói a verdadeira fluência comunicativa do texto que tem em suas mãos. Isso é um risco que corre todo tradutor. O que não impede que se possa encontrar algo que corresponda a esse material suplementar. Mas a tarefa da tradução restringe-se unicamente ao conteúdo de sentido do texto, e por isso reconhecer e eliminar essas passagens vazias representa a verdadeira tarefa de uma tradução racional. Convém antecipar que a questão *muda por completo quando se trata de textos de verdadeira qualidade literária, textos que eu qualifico de eminentes*, como os que vamos conhecer mais adiante. É aqui que nos deparamos com os limites na tradutibilidade de textos literários, limites que se apresentam nos mais diferentes graus possíveis.

Chamo *pré-textos* à terceira forma de textos antitextuais. Neles incluo todas aquelas expressões comunicativas que não são compreendidas segundo o sentido que elas têm em mente transmitir, mas aquelas que expressam algo que permanece mascarado.
[349] Pré-textos são, pois, aqueles textos que interpretamos numa direção que eles não referem. O que eles apresentam é um mero subterfúgio por trás do qual se oculta o "sentido", e nesses casos a tarefa

de interpretação converte-se em descobrir os subterfúgios e comunicar o que se expressa realmente neles.

Esses textos aparecem, por exemplo, na formação de opinião pública, denunciando a influência ideológica. O conceito de ideologia quer dizer precisamente que aqui não se dá uma verdadeira comunicação, mas serve para encobrir interesses escusos. Por isso a crítica da ideologia trata de refutar o que foi dito com interesses escusos, por exemplo os interesses da classe burguesa na luta por interesses capitalistas. Seria possível igualmente criticar a própria atitude da crítica à ideologia como uma atitude ideológica, uma vez que defende interesses antiburgueses ou de outro tipo, mascarando assim seus próprios pré-textos. Talvez possamos considerar como motivo comum da recaída em interesses ocultos a ruptura do consenso, o que Habermas chama distorção da comunicação. A comunicação distorcida aparece igualmente como uma perturbação da possibilidade de consenso e entendimento, motivando assim a recuperação do sentido verdadeiro. É como uma decodificação.

Um outro exemplo dessa interpretação como descortinamento dos pré-textos é o papel que exercem os sonhos na psicologia profunda. As experiências da vida onírica são na realidade inconsistentes. A lógica da vida empírica fica abolida em boa parte. Isso não impede que a surpreendente lógica da vida onírica possa produzir imediatamente um estímulo de sentido muito parecido com o caráter ilógico do conto. Na realidade a literatura narrativa se apoderou do gênero dos sonhos e do conto, por exemplo, no romantismo alemão. Mas o que se desfruta no jogo da fantasia onírica é uma qualidade estética, que pode naturalmente ser objeto de uma interpretação literário-estética. Mas o mesmo fenômeno dos sonhos se converte em objeto de uma interpretação bem distinta quando por trás dos fragmentos do sonho evocado busca-se revelar o verdadeiro sentido que se mascara nas fantasias oníricas, o qual é suscetível de decodificação. A isso se deve a enorme relevância da recordação dos sonhos no tratamento psicanalítico. Mediante a interpretação dos sonhos, a análise pode promover um diálogo associativo, eliminando assim os bloqueios e libertando o paciente de sua neurose. Esse processo de análise recorre, como se sabe, a etapas completas de reconstrução do texto onírico originário e de sua interpretação.

Decerto, que é um sentido totalmente diferente daquele expresso por quem sonhou ou, antes daquele extraído pelos intérpretes de
[350] sonhos que apaziguaram a inquietude da experiência onírica com sua interpretação. O que motiva procurar por trás do "que se tem em mente" e interpretar o pretexto é, antes, a total distorção do processo de entendimento baseado no consenso, distorção que chamamos neurose.

Também a psicopatologia da vida cotidiana, conhecida à margem do transtorno neurótico específico, oferece a mesma estrutura. Nela os atos falhos adquirem uma compreensibilidade imediata pela sua referência a certos movimentos inconscientes. Aqui se repete a motivação do regresso ao inconsciente por causa de sua inconsistência, quer dizer, partindo da incompreensibilidade do ato falho. Graças ao esclarecimento, esse ato faz-se compreensível e perde a dimensão irritante que antes comportava.

A relação entre texto e interpretação que constitui o tema do presente estudo aparece, pois, aqui numa forma especial que Ricoeur chama hermenêutica da suspeita, *hermeneutics of suspicion*. É um erro privilegiar esses casos de compreensibilidade distorcida como caso normal na compreensão de textos[97].

Todas as considerações que fizemos até o presente destinam-se a mostrar que a relação entre texto e interpretação muda radicalmente quando se trata dos denominados "textos literários". No que se seguiu, nos casos em que se dava uma motivação para a interpretação e onde no processo comunicativo se constituía algo como um texto, tanto a interpretação quanto o texto propriamente dito estavam inseridos no acontecimento do entendimento. Isso correspondia ao sentido literal da palavra *interpres*, que designa a pessoa que faz a intermediação na fala. Esta é a função originária do intérprete que faz a mediação entre os interlocutores de diferentes idiomas e com seu discurso mediador une os que estão separados. Se nesse caso a mediação serve para superar a barreira do idioma estrangeiro, também quando aparecem obstáculos na compreensão da mesma língua se faz necessária essa mesma mediação. Nesse último caso estabelece-se a identidade do enunciado na medida em que se remonta à compreensão, ou seja, na medida em que é tratada como texto.

97. Cf. do autor The Hermeneutics of Suspicion, em G. Shapiro e A. Sica (eds.), *Hermeneutics, Questions and Prospects*, Amherst 1984, p. 54-65.

O intérprete deve superar o elemento estranho que impede a inteligibilidade de um texto. Faz-se mediador quando o texto (o discurso) não pode realizar sua missão de ser escutado e compreendido. O intérprete não tem outra função que a de desaparecer uma vez alcançada a compreensão. O discurso do intérprete não é um texto, mas *serve* ao texto. Isso não significa, porém, que a contribuição do intérprete se esgote no modo de escutar o texto. Essa contribuição não é temática, não é objetivável como texto, mas está incorporada ao texto. Essa figura caracteriza a relação entre texto e interpretação em seus aspectos mais gerais. Aqui aparece um mo- [351]
mento da estrutura hermenêutica que convém ressaltar. Essa linguagem mediadora possui, ela própria, uma estrutura dialogal. O intérprete que faz a intermediação entre as duas partes do diálogo nada pode fazer a não ser considerar sua distância frente ao emaranhado de ambas as posições como uma espécie de superioridade. Por isso, sua ajuda no entendimento não se limita ao plano de linguagem, mas passa sempre por uma intermediação real que busca equilibrar o direito e os limites de ambas as partes. O "intermediador do discurso" converte-se em "negociador". Creio que se dá uma relação muito parecida entre o texto e o leitor. Após superar o elemento estranho de um texto, ajudando assim o leitor a compreendê-lo, a retirada do intérprete não significa desaparecimento em sentido negativo. Significa antes sua entrada na comunicação, resolvendo assim a tensão entre o horizonte do texto e o horizonte do leitor. É que chamo de *fusão de horizontes*. Os horizontes separados como pontos de vista diferentes fundem-se num. Por isso a compreensão de um texto tende a integrar o leitor no que diz o texto. É justamente aí que o texto desaparece.

Mas existe também um fenômeno chamado *literatura*: textos que não desaparecem, mas que se oferecem à compreensão com uma pretensão normativa e precedem toda e qualquer possível re-

leitura do texto. Qual é sua característica? Que significa para a linguagem mediadora do intérprete o fato de os textos poderem estar "aí"?[98]

Minha tese é que estão aí unicamente no ato de retorno a eles. Mas isso significa que são *texto* no sentido original e próprio do termo, palavras que só estão "aí" quando se retorna a elas, realizam o verdadeiro sentido de textos a partir de si mesmas: elas falam. Literários são aqueles textos que devem ser lidos em voz alta, mesmo que unicamente para o ouvido interior, e quando recitados não são apenas ouvidos mas devem ser acompanhados pela voz interior. Ganham sua verdadeira existência pela possibilidade de ser recitados de cor, *par coeur*. Vivem na memória do rapsodo, do cantor de coro ou do cantor lírico. Como se estivessem escritos na alma, estão a caminho da escritura e por isso não deve surpreender que nas culturas de leitura tais textos egrégios se chamem "literatura".

Um texto literário não é uma mera fixação de um discurso falado. Não remete a uma palavra já pronunciada. Isso tem conseqüên-
[352] cias para a hermenêutica. A interpretação não é aqui um mero recurso para reintermediar um enunciado original. O texto literário é um texto que dispõe de um *status* especial, justamente porque não remete a um ato de linguagem originário, mas prescreve, antes, todas as repetições e atos de linguagem. Nenhuma linguagem falada pode cumprir totalmente a prescrição representada por um texto literário. Esse exerce uma função normativa que não se refere ao discurso originário nem à intenção do orador, mas surge nele mesmo; por exemplo, na felicidade de um poema bem-sucedido que surpreende e supera o próprio poeta.

Não é por acaso que a palavra "literatura" conservou um sentido axiológico, de forma que a pertença a ela representa uma característica distintiva. Um texto desse gênero não significa a mera fixação de um discurso, mas possui sua própria autenticidade. Se o caráter do discurso consegue fazer com que o ouvinte ultrapasse o

98. Cf. especialmente os escritos sobre teoria da literatura recolhidos em *Ges. Werke*, vol. 8.

próprio discurso, ouvindo através dele e centrando sua atenção no que o discurso lhe comunica, esse fato põe de manifesto o que é a linguagem ela mesma.

Não é fácil compreender corretamente essa auto-apresentação da palavra. É óbvio que também no texto literário as palavras conservam sua significação e sustentam o sentido do discurso, que tem em mente algo. É próprio da qualidade de um texto literário respeitar este primado do conteúdo, próprio de todo discurso. Deve, ao contrário, reforçá-lo a ponto de deixar em suspenso a dimensão real do enunciado. Por outro lado, o modo "como" algo é dito não pode tomar o primeiro plano. Caso contrário, não falamos de arte da palavra, mas de artificialidade; não de um tom, que ao modo de um tipo de canto estabelece prescrições, mas de imitação poetizante; não falamos de um estilo, cuja qualidade inconfundível admiramos, mas de um manejo que nos molesta. Apesar disso, um texto literário exige estar presente em sua manifestação de linguagem e não somente cumprir sua função comunicativa. Não basta lê-lo, é preciso ouvi-lo, mesmo que só com o ouvido interior.

É só assim que a palavra adquire sua *autopresença* no texto literário. Não se limita a tornar presente o que é dito, mas se apresenta a si mesma em sua realidade sonora. Como o estilo é um fator determinante para constituir um texto de qualidade, sem impor-se como mero estilismo, assim também a realidade sonora das palavras e do discurso está intimamente unida com a comunicação de sentido. Mas se o discurso se determina pela busca de sentido e além de sua aparência escutamos e lemos o sentido que ele nos comunica, no texto literário a auto-aparição de cada palavra em sua sonoridade e a melodia do discurso também são relevantes para o conteúdo. Nasce uma tensão peculiar entre o sentido do discurso e [353]
a auto-apresentação de sua figura. Cada membro do discurso, cada palavra que se insere na unidade da frase representa uma unidade de sentido ao evocar algo com sua significação. Ao mover-se dentro de sua própria unidade e na medida em que não atua como mero meio para decifrar o sentido do discurso, permite o desenvolvimento da diversidade de sentidos de sua própria força de nomeação.

Fala-se assim das conotações que ressoam quando uma palavra aparece com seu significado num texto literário.

Nesse sentido, a palavra singular como portadora de seu significado e como co-portadora do sentido discursivo é apenas um momento abstrato do discurso. Tudo deve ser visto no âmbito mais amplo da *sintaxe*. Tratando-se de um texto literário, é uma sintaxe que não é tal incondicionalmente nem tampouco segundo a gramática usual. Assim como o orador lança mão de liberdades sintáticas outorgadas pelo ouvinte, na medida em que este está em sintonia com todas as modulações e gesticulações do orador, também o texto literário – com todos os matizes que ostenta – possui suas próprias liberdades. Essas liberdades se encaixam na realidade sonora que reforça o sentido do conjunto do texto. De certo, já no âmbito da prosa corrente supõe-se que um discurso não é um "escrito", tampouco como uma conferência é uma aula, um *paper*. Isso fica ainda mais acentuado no caso da literatura, no sentido eminente da palavra. Ela supera a abstração do escrito não somente porque o texto seja legível, quer dizer, compreensível em seu sentido. Um texto literário possui um *status* próprio. Sua presença como texto estruturado na linguagem exige uma repetição da literalidade original. Isso sem recorrer a uma linguagem originária, mas na medida em que inaugura uma linguagem nova e ideal. A trama das referências de sentido nunca se esgota nas relações existentes entre os significados principais das palavras. Justamente as relações de significado anexas, que não aparecem ligadas à teleologia de sentido, conferem sua magnitude (*Volumen*) à frase literária. Tais relações não se dariam se o conjunto do discurso por assim dizer não se mantivesse de pé por si só, se convidasse à quietude e impedisse o leitor ou o ouvinte de tornar-se cada vez mais ouvinte. Mas, apesar disso, como toda audição, esse tornar-se ouvinte é sempre um ouvir algo, que entende o que ouviu como a figura de sentido de um discurso.

É difícil dizer aqui o que é causa e o que é efeito: Será esse aumento de magnitude (*Volumen*) que suspende a função comunicativa e a referência do texto e o converte num texto literário? Ou

será que ocorre o inverso: que o cancelamento da referência à realidade que caracteriza um texto como poesia, quer dizer, como automanifestação da linguagem, faz aflorar a plenitude de sentido do discurso em toda sua magnitude? Ambos os extremos são inseparáveis, e o parâmetro de medição das participações que preenchem o espaço, de diferentes maneiras, desde a prosa artística até a *poésie pure*, dependerá da respectiva participação do fenômeno da linguagem na totalidade do sentido. [354]

No extremo fica claro o quão complexo é o ajuste do discurso à unidade e o arranjo de seus elementos, isto é, das palavras. Por exemplo, quando a palavra em sua polivalência se vangloria como possuidora de um sentido independente. Chamamos a isso um *jogo de palavras*. Ora, não se pode negar que ela, muitas vezes, alcança a independência unicamente quando utiliza a linguagem como adorno, o qual realça o engenho do orador, mas permanece totalmente subordinada à intenção de sentido do discurso. A conseqüência é que o sentido do discurso como um todo perde prontamente sua univocidade. Por trás da unidade do fenômeno sonoro aparece então a unidade oculta de significados heterogêneos e até opostos entre si. Nesse contexto, Hegel falou de instinto dialético da linguagem, e no jogo de palavras Heráclito viu um dos testemunhos mais relevantes de sua intuição básica, a saber, os contrários são na verdade um e o mesmo. Mas esse é um modo de falar filosófico. Trata-se de rupturas da relação semântica natural do discurso que são úteis para o pensamento filosófico, uma vez que assim a linguagem vê-se forçada a abandonar seu significado objetivo imediato e favorecer o surgimento das especulações do pensamento. O sentido equívoco nos jogos de palavras representa a forma mais densa de manifestação do elemento especulativo, que se explicita em juízos contraditórios. Como disse Hegel, a dialética é a representação do especulativo.

Mas a coisa se modifica quando se trata de um texto literário, e justamente por essa razão. A função do jogo de palavras não compactua com a ambigüidade polivalente da palavra poética. É verdade que as conotações que acompanham um significado prin-

cipal emprestam à linguagem sua magnitude (*Volumen*) literária. Mas, pelo fato de subordinarem-se à unidade de sentido do discurso e evocar outros significados como meras ressonâncias, os jogos de palavras não são simples jogos de ambigüidade ou de polivalência que dão origem ao discurso poético. Neles confrontam-se unidades de sentido autônomas. O jogo de palavras rompe assim a unidade do discurso e exige ser compreendido numa relação de sentido reflexiva e superior. O uso reiterado de jogos de palavras e trocadilhos nos irrita, porque rompem a unidade do discurso. O princípio desarticulador do jogo de palavras dificilmente será eficaz numa canção ou num poema lírico, ou seja, sempre que prevaleça a figuração melódica da linguagem. Muito diferente é, obviamente, o caso do discurso dramático, onde a contraposição domina a cena. Basta lembrarmos a *Stichomythia* ou a autodestruição
[355] do herói que se anuncia no jogo de palavras com o nome próprio herói[99]. Também é diferente o caso em que o discurso poético não origina o fluxo da narração, a desenvoltura do canto nem a representação dramática, mas se move conscientemente no jogo da reflexão, de cujos jogos especulativos faz parte a desarticulação de expectativas do discurso. O jogo de palavras pode exercer assim uma função fecunda numa lírica muito reflexiva. É o que ocorre na lírica hermética de Paul Celan. Mas há que se perguntar também aqui se o caminho dessa sobrecarga reflexiva de palavras não acaba se perdendo no descaminho. Surpreende com efeito que Mallarmé utilize jogos de palavras em ensaios de prosa, como em *Igitur*. Onde se trata, porém, de conjuntos sonoros de figuras poéticas, ele quase não joga com as palavras. Os versos de *Salut* parecem estratificados e preenchem uma expectativa de sentido em planos tão diversos como o de um brinde à saúde e de um balanço de vida, oscilando entre a espuma do champanhe na taça e o rastro ondulado que o barco da vida deixa para trás. Mas ambas as dimensões de sentido podem se realizar

99. Cf. M. Warburg, *Zwei Fragen zum "Kratylos" (Neue philologische Untersuchungen 5)*, Berlim, 1929.

na mesma unidade de discurso como o mesmo gesto melódico da linguagem[100].

Essas considerações devem servir também para a *metáfora*. Na poesia, ela está tão inserida no jogo de tons, sentidos verbais e sentido do discurso, que não se destaca sequer como metáfora. Isso [356]
porque aqui a prosa está ausente do discurso originário. Por isso, mesmo na prosa poética a metáfora quase não exerce nenhuma função. Desaparece de certo modo depois de despertar a intuição espiritual, a que serve. A área de domínio da metáfora é, ao contrário, a retórica. Nela desfrutamos da metáfora como metáfora. Tan-

100. O soneto de Mallarmé, ao qual eu anexo uma paráfrase livre, soa assim:

Salut
Rien, cette écume, vierge vers
A ne désigner que la coupe;
Telle loin se noie une troupe
De sirènes mainte à l'envers.
Nous naviguons, ô mes divers
Amis, moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers;
Une invresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut
Solitude, récif, étoile
A n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre toile.

Saudação
Nada, essa espuma, verso inocente
Apenas para desenhar a borda do cálice;
Na amplidão, distante se banha um tropel
De sirenes, muitas ao reverso.
Navegamos, ó meus diversos
Amigos - eu já na popa
Vós à frente, na proa orgulhosa, que corta
A fúria de raios e tempestades.
Uma doce embriaguez me induz,
Mesmo sem temer seus cambaleios,
De pé, a enviar esse cumprimento
Solidão, recife, estrela
Ou seja lá onde nos leve
A vela branca da inquietação.

P. Forget, o editor de *Text und Interpretation*, Munique, 1984, cita isso na p. 50 U. Japp, *Hermeneutik*, Munique, 1977, p. 80s. Ali distinguem-se três planos (apoiando-se em Rastier); leva-se ao extremo a "análise saturada", não se compreende *salut* apenas como *saudação*, mas também como *salvação* (*récif!!*) e a *inquietação branca* como papel, o que de modo algum se encontra no texto, nem sequer no auto-referente *vierge vers*. Isso é método sem verdade.

to a teoria da metáfora quanto os jogos de linguagem não ocupam nenhum lugar de honra na poética.

Essa digressão ensina que, quando se trata de literatura, a conjugação de som e sentido possui muitos níveis e distinções tanto no discurso quanto na escrita. Cabe perguntar como se pode reconduzir o discurso mediador do intérprete à realidade dos textos poéticos. A resposta a essa questão deve ser muito radical. Diferentemente de outros textos, o texto literário não se interrompe com o discurso mediador do intérprete, mas é acompanhado de sua *participação* constante. Isso se pode constatar na estrutura da temporalidade conveniente a todo discurso. Em todo caso, as categorias temporais que utilizamos em relação com o discurso e com a arte da linguagem oferecem uma dificuldade peculiar. Fala-se então de presença, e como eu dizia antes, de auto-apresentação da palavra poética. *Mas é uma falácia querer compreender essa presença a partir da linguagem da metafísica, como a atualidade do "que está simplesmente dado", ou a partir do conceito que caracteriza o que é passível de ser objetivado. Não é essa a atualidade que compete à obra literária, nem a nenhum outro texto.* A linguagem e a escrita sempre se mantêm referidas a essa atualidade. Elas não *são*, mas *têm em mente*, inclusive quando o que elas têm em mente só existe na palavra que se manifesta. O discurso poético somente se faz efetivo no ato de falar ou de ler; quer dizer, não existe se não é compreendido.

A estrutura temporal do falar e do ler apresenta um campo de problemas pouco explorado. A impossibilidade de aplicar o puro esquema da sucessão à fala e à leitura salta à vista quando se vê que desse modo não se descreve a leitura, mas o soletrar. Quem precisa soletrar para poder ler é incapaz de ler. O que se dá na leitura em voz baixa vale também para a leitura em voz alta. Uma boa recitação significa transmitir ao outro o jogo existente entre significado e som, de modo que o outro o renove e recrie para si e em si. Recita-se ao outro e isso quer dizer que quem recita sempre se dirige ao outro. Ele faz parte do processo. Tanto ditar, quanto recitar são atos "dialogais". O próprio ato de ler em voz alta para si mesmo

é dialogal, porque na medida do possível deve sintonizar o fenômeno sonoro com a captação do sentido.

No fundamental, a arte de recitar tampouco é diferente. Necessita apenas de uma técnica especial, porque os ouvintes são pessoas anônimas e o texto poético exige sua realização em cada ouvinte. Encontramos aqui algo parecido com o que acontece quando soletramos, a saber, a recitação mecânica. Declamar mecanicamente não é falar, mas alinhar fragmentos de sentido, um atrás do outro. Um exemplo claro é o das crianças que aprendem versos de memória e os "recitam", para a alegria dos pais. Quem é realmente capaz de recitar ou é um artista da recitação, ao contrário, tornará presente uma figura global de linguagem, do mesmo modo que o ator deve criar as palavras de seu personagem como se as encontrasse no ato. Não poderá ser uma série de retalhos de fala, mas um todo, composto de sentido e som, que "se sustenta por si". Por isso o falante ideal não pode fazer-se presente a si mesmo, mas unicamente ao texto, que deve tornar-se acessível inclusive a um cego, incapaz de ver seus gestos. Disse Goethe certa vez: "Não há maior nem mais puro prazer do que fechar os olhos e ouvir recitar - não declamar - um fragmento de Shakespeare, entoado com uma voz natural perfeita"[101]. Podemos perguntar, no entanto, se a recitação é possível com qualquer tipo de textos poéticos; por exemplo, quando se trata de poesia para meditação. Este problema surge também na história dos gêneros da lírica. A lírica coral e o canto em geral, que convida a cantar junto, é algo totalmente distinto do tom elegíaco. A poesia para meditação somente parece possível na pura solidão. [357]

Em todo caso, aqui o esquema sucessivo está totalmente fora de lugar. Basta lembrar o que, na aprendizagem da prosódia latina, se chama construir: o aluno de latim deve procurar o "verbo" e depois o sujeito e partindo daí articular toda a massa verbal até alcançar de repente a confluência de elementos que pareciam to-

101. Shakespeare und kein Ende, *in*: J.W. Goethe, *Sämtliche Werke*, Artemis-Gedenkausgabe, vol. 14, p. 757.

talmente divergentes em seu sentido. Em certa passagem, Aristóteles descreve o congelamento de um líquido, que de repente, ao ser agitado, sofre uma mudança súbita. Algo parecido ocorre com a compreensão repentina, quando os elementos verbais desordenados cristalizam-se na unidade de sentido de um todo. O ouvir e o ler possuem a mesma estrutura temporal que o compreender, cujo caráter circular é uma das constatações mais antigas da retórica e da hermenêutica.

Isso vale para todo tipo de audição e de leitura. No caso dos textos literários, a situação é muito mais complexa. Neles não se trata simplesmente de recolher a informação transmitida pelo texto. Não corremos, impacientes, diretamente à busca do sentido final para com ele captar a totalidade da comunicação. Também nesse caso se dá, sem dúvida, uma espécie de compreensão instantâ-
[358] nea, que permite ver a unidade do conjunto. No texto poético ocorre o mesmo que na imagem artística. Conhecemos relações de sentido, embora de modo vago e fragmentário. Mas em ambos os casos a referência que retrata a realidade fica em suspenso. O texto é o único que permanece presente com sua relação de sentido. Quando lemos textos literários, em voz alta ou baixa, vemo-nos constantemente remetidos a relações de sentido e de som que articulam a estrutura da totalidade, e isso não apenas uma vez, mas sempre de novo. Voltamos páginas atrás, recomeçamos, relemos o texto, descobrimos novas relações de sentido e ao final não estamos seguros de ter finalmente compreendido a coisa, resultado que em geral nos faria abandonar o texto. Ocorre o inverso: aprofundamo-nos cada vez mais, conforme aumentem as referências de sentido e som que entram na consciência. Não abandonamos o texto, mas nos deixamos conduzir para dentro dele. Permanecemos em seu interior, como o orador se mantém no âmbito das palavras que diz e não fica à distância como ocorre com aquele que maneja ferramentas, que as toma e as deixa de lado. Nesse sentido, torna-se um grande erro falar de manejo das palavras. A expressão "manejo de palavras" não atinge a fala real. Trata-a como se lançasse mão de um léxico de uma língua estrangeira. E quando se trata de fala real, é preciso limitar radicalmente as regras e normas. Essa limitação é válida sobretudo para o texto literário. O texto literário não é cor-

reto em função de dizer o que todos e cada um diria, mas porque possui um novo e singular critério de correção, que o caracteriza como uma obra de arte. Cada palavra se "encaixa", parecendo quase insubstituível, e de certo modo o é.

Foi Dilthey quem, continuando o idealismo romântico, deu aqui as primeiras orientações. Recusando o então vigente monopólio do pensamento causal, deixou de lado a relação causa-efeito, propondo a *relação de efeitos*, uma relação portanto que se dá entre os próprios efeitos (sem prejuízo de que todos eles tenham suas causas). Introduziu para isso o termo "estrutura", tão prestigiado posteriormente, e mostrou como a compreensão de estruturas apresenta necessariamente uma forma circular. Dilthey tomou como ponto de partida a audição musical, segundo a qual a música absoluta, com sua extrema a-conceptualidade, representa um exemplo paradigmático por excluir toda a teoria da imitação. A partir daí, falou de concentração num ponto central, tematizando a estrutura temporal da compreensão. Na estética, num sentido muito parecido, fala-se de "configuração" (*Gebild*), tanto em referência ao texto literário como a um quadro. O significado indeterminado de "configuração" implica que algo não deve ser compreendido em sua realidade pré-planejada e já pronta, mas que se formou de certo modo a partir de dentro, até alcançar sua própria figura (*Gestalt*), e talvez seguindo uma formação evolutiva. É evidente que buscar compreender fenômenos dessa natureza representa uma tarefa muito especial. A tarefa manda que isso que representa uma configuração deve ser construído [359]
em si mesmo; construir algo que não está "construído", o que implica retomar todos os intentos de construção. Enquanto a unidade de compreender e de ler se realiza na leitura compreensiva, deixando de lado o fenômeno da linguagem, o texto literário sempre oferece algo que atualiza relações recíprocas de sentido e som. É a estrutura temporal da mobilidade, que chamamos permanência, o que realiza essa presença, e é isso mesmo que o discurso mediador da interpretação deve abordar. Sem a disposição do receptor a ser "todo ouvidos", o texto poético não nos diz nada.

Para finalizar, um exemplo bem conhecido pode servir de ilustração. É o final do poema de Mörike *Auf eine Lampe*[102]. O verso diz: "Mas o que é belo resplandece feliz em si mesmo".

O verso foi objeto de um debate entre Emil Staiger e Martin Heidegger. Interessa-nos aqui unicamente como um caso exemplar. Nesse verso aparece um conjunto verbal de aparente trivialidade: *scheint es*. Pode-se entender como "parecer", *dokei, videtur, il semble, it seems, pare* etc. Essa interpretação prosaica da expressão faz sentido e por isso encontrou seu defensor. Mas pode-se ver muito bem que tal interpretação não cumpre a lei do verso. Pode-se também demonstrar que *scheint es* significa aqui "reluz", *splendet*. Basta aplicar um princípio hermenêutico. Em caso de conflito, decide o contexto mais amplo. A dupla possibilidade de compreensão é sempre um conflito. Mas é evidente que o belo se aplica aqui a uma lâmpada. Tal é o enunciado global do poema que é preciso compreender. Uma lâmpada que não ilumina porque repousa dependurada, velha e fora de moda, num salão de luxo ("quem tem olhos para ela?"), adquire aqui seu próprio

102. O poema de Mörike é:

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehangen hier,
Die Decke des nun fast vergessnen Lustgemachs.
Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflicht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar der Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

Ainda intocada, ó bela lâmpada, adornas
Aqui, dependurada em leves correntes,
O teto do salão, agora quase esquecido.
Sobre tua branca pele de mármore, cuja borda
A hera trança com bronze verde-áureo,
Um tropel de crianças, alegre, brinca de roda.
Ó, como tudo é cativante! Sorridente, porém,
Toda sua forma envolta num suave alento de seriedade,
Uma autêntica obra de arte. Quem tem olhos para ela?
Mas o que é belo resplandece feliz em si mesmo.

O debate entre Emil Staiger e Martin Heidegger, ao qual me refiro a seguir, está documentado em: Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation, dtv Wissenschaftliche Reihe, 4078, 1971, Atlantis Verlag, Zurique e Friburgo i. Br. 1955, p. 28-42.*

brilho porque é uma obra de arte. É indubitável que o brilho se refere aqui à lâmpada que ilumina, ainda que ninguém a utilize. [360]

Num trabalho altamente acadêmico sobre essa discussão, Leo Spitzer analisou detalhadamente o gênero literário desses poemas temáticos, indicando de forma convincente o lugar que ocupam na história da literatura. Heidegger, por seu lado, chamou a atenção com razão para o nexo conceitual da palavra *schön* (belo) e *scheinen* (brilhar, parecer) que ressoa na famosa expressão de Hegel sobre o brilho sensível da idéia. Mas existem também razões imanentes. A ação que combina som e significado das palavras faz surgir outra clara instância de decisão. Uma vez que, nesses versos, os sons sibilantes formam uma trama consistente (*was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst*), ou uma vez que a modulação métrica do verso constitui a unidade melódica da frase (existe um acento métrico sobre *schön, selig, scheint, in, selbst*), não há lugar para uma erupção reflexiva como seria o caso de um prosaico *scheint es*. Significaria antes a erupção da prosa coloquial na linguagem de um poema, um desvio do compreender poético que sempre nos ameaça a todos. Isso porque, em geral, falamos em prosa, como constata o *Monsieur Jourdain*, de Molière, para a sua própria surpresa. Foi justamente isso que levou a poesia atual a formas estilísticas extremamente herméticas para impedir a erupção da prosa. Aqui, no poema de Mörike, esse desvio não está muito distante. A linguagem desse poema aproxima-se freqüentemente da prosa (Quem tem olhos para ela?). Ora, a posição que esse verso ocupa no poema, a posição de conclusão, confere-lhe um peso gnômico especial. Com seu próprio enunciado, o poema ilustra, na realidade, o motivo por que o ouro desse verso não é uma ordem de pagamento como uma nota bancária ou uma informação, mas possui seu valor próprio. O brilho não é apenas compreendido, mas se irradia sobre todo o esplendor dessa lâmpada que jaz dependurada, despercebida, num salão esquecido, e só reluz ainda nesses versos. O ouvido interior percebe aqui as correspondências de *schön* (belo), *selig* (feliz), *scheinen* (brilhar, parecer) e *selbst* (mesmo)... e o *selbst*, que encerra e emudece o ritmo, faz ressoar o movimento calado em nosso ouvido interior. Faz brilhar em nosso olho interior o suave fluir da luz que chamamos de *scheinen* (brilhar). Desse modo, nossa compreensão

não entende apenas o que se diz ali sobre o belo e o que expressa a autonomia da obra de arte, que não depende de nenhuma relação de uso... nosso ouvido ouve e nosso entendimento percebe o brilho do belo como seu verdadeiro ser. O intérprete que atribui suas razões desaparece, e o texto fala.

[361] **25. Destruição e desconstrução (1985)**

Quando Heidegger elevou o tema da compreensão de uma metodologia das ciências do espírito à condição de um existencial e fundamento de uma ontologia da "pre-sença", a dimensão hermenêutica já não representou um estrato superior na investigação da intencionalidade fenomenológica, baseada na percepção física, mas fez aflorar sobre uma base européia e dentro da orientação da fenomenologia o que na lógica anglo-saxônica aparecia quase simultaneamente como a *linguistic turn*. No desenvolvimento originário da investigação fenomenológica levada a efeito por Husserl e Scheler, a linguagem permaneceu na penumbra, apesar da guinada que se deu rumo à *Lebenswelt* ("mundo da vida").

Na fenomenologia repetira-se o abissal esquecimento da linguagem que já havia caracterizado o idealismo transcendental e que parecia encontrar respaldo na infeliz crítica de Herder à guinada transcendental kantiana. A linguagem não encontrou um lugar de honra nem sequer na dialética e na lógica hegelianas. Por outro lado, Hegel mencionou ocasionalmente o instinto lógico da linguagem, cuja antecipação especulativa do absoluto impôs a tarefa da obra genial da Lógica hegeliana. Na verdade, por trás da germanização da linguagem escolar da metafísica, imposta por Kant no estilo rococó, a contribuição de Hegel à linguagem da filosofia foi de inegável relevância. Hegel destacou formalmente a grande energia de Aristóteles na formação da linguagem e dos conceitos, e seguiu de perto seu egrégio exemplo ao procurar salvar na linguagem do conceito muito do espírito de sua língua materna. Essa circunstância acarretou-lhe o inconveniente da intradutibilidade, uma barreira que tem sido insolúvel durante mais de um século e que hoje continua constituindo um obstáculo difícil de ultrapassar. Mas o certo é que tampouco Hegel outorgou à linguagem um posto central.

Em Heidegger repetiu-se uma irrupção parecida, e até mais vigorosa, do impulso originário da linguagem na esfera do pensamento. O que contribuiu muito para isso foi seu recurso consciente à originalidade da linguagem filosófica grega. Assim, em virtude da força intuitiva de suas raízes plantadas no mundo da vida, a "linguagem" retomou toda sua virulência e penetrou decisivamente no sutil artifício descritivo da fenomenologia husserliana. Era inevitá- [362]
vel que a própria linguagem se convertesse em objeto de sua autocompreensão filosófica. Quando já em 1920, como eu mesmo posso testemunhar, partindo de uma cátedra alemã, um jovem pensador - Heidegger - começou a meditar sobre o significado de "mundear" (*es weltet*), isso representou uma brecha aberta na linguagem escolar da metafísica, que se pautava por uma linguagem sólida, mas inteiramente distanciada de suas origens. Esse fato representou ao mesmo tempo um acontecimento no âmbito da linguagem e a conquista de uma compreensão mais profunda da própria linguagem. A atenção que a tradição do idealismo alemão dedicou ao fenômeno da linguagem, desde Humboldt, os irmãos Grimm, Schleiermacher, Schlegel e por último Dilthey, e que deu um claro impulso à nova ciência da linguagem, sobretudo à linguagem comparada, permaneceu no âmbito da filosofia da identidade. A identidade do subjetivo e o objetivo, de pensamento e ser, de natureza e espírito se manteve até a filosofia das formas simbólicas[103] inclusive, entre as quais destaca-se a linguagem. Como o ponto extremo desse fenômeno, encontramos a obra sintética da dialética hegeliana, que através de todas as contradições e diferenciações imagináveis, buscava restabelecer a identidade e elevar a originária idéia aristotélica do *noesis noeseos* a sua perfeição mais apurada. Foi assim que o parágrafo final da *Enciclopédia de ciências filosóficas* de Hegel o formulou, de um modo um tanto insolente. Como se a longa história do espírito tivesse dirigido todo seu esforço a uma única meta: *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*, conclui Hegel evocando um verso de Virgílio.

103. E. Cassirer, Die philosophie der symbolischen Formen I. *Die Sprache*, Berlim, 1923.

O fato de a mediação dialética ao estilo de Hegel já ter realizado a seu modo a superação do subjetivismo moderno permaneceu um desafio constante para o novo pensamento pós-metafísico do século XX. O conceito hegeliano de espírito objetivo dá um testemunho eloqüente a esse respeito. A mediação total da dialética pôde absorver inclusive a própria crítica de raiz religiosa que o lema kierkegaardiano "ou isso ou aquilo" exerceu sobre o lema "tanto isso quanto aquilo", próprio da auto-superação dialética de todas as teses. A própria crítica de Heidegger ao conceito de consciência, que, mediante uma radical destruição ontológica, demonstrou que todo o idealismo da consciência não passa de uma alienação do pensamento grego e que atinge em cheio a fenomenologia de Husserl, revestida de neokantismo, tampouco isso representou uma ruptura total. O que se chamou de ontologia fundamental da pre-sença, apesar de todas as análises temporais sobre o caráter de
[363] "cura" da presença, não pôde superar sua auto-referência e com isso a posição fundamental ocupada pela autoconsciência. Por isso, não pôde produzir uma verdadeira ruptura que pudesse se libertar da imanência da consciência de cunho husserliano.

Logo que Heidegger se deu conta disso, assumiu os riscos do pensamento radical de Nietzsche. Não encontrou outros caminhos a não ser os *Holzwege* (Sendas perdidas), que depois da curva do caminho esbarravam no intransitável. Mas terá só a linguagem da metafísica o que sustentou esse feitiço paralisante do idealismo transcendental? Heidegger extraiu as últimas conseqüências de sua crítica ao vazio ontológico da consciência e à autoconsciência abandonando a idéia da fundamentação metafísica. Essa virada e esse abandono, não obstante, continuaram sendo uma luta permanente com a metafísica. Para preparar sua superação era preciso não só pôr em evidência o subjetivismo moderno destruindo seus conceitos indemonstrados, mas resgatar à luz do conceito, como elemento positivo, a experiência primordial grega do ser, por trás do auge e do domínio da metafísica ocidental. O retorno de Heidegger à experiência do ser nos inícios pré-socráticos, partindo do conceito aristotélico de *physis*, foi na realidade um extravio aventureiro. De certo, Heidegger sempre teve presente o objetivo último, embora ainda muito vago: re-

pensar o início, o inicial. Aproximar-se do início significa sempre dar-se conta de outras possibilidades abertas no percurso de retorno do caminho percorrido. Aquele que se situa no começo deve escolher o caminho, e aquele que retorna ao começo percebe que desde o ponto de partida poderia ter escolhido outros caminhos – assim como o pensamento oriental percorreu outros caminhos. Quem sabe se esse último ocorreu à margem da livre escolha, como é o caso da opção ocidental. Deve-se, antes, às circunstâncias que fizeram com que a ausência de uma construção gramatical de sujeito e objeto não levasse o pensamento oriental a desembocar numa metafísica de substância e acidente. Por isso, não surpreende que, em seu regresso ao começo, o próprio Heidegger tenha experimentado certo fascínio pelo pensamento oriental, buscando em vão nele aprofundar-se com a ajuda de visitantes japoneses e chineses. Não é fácil sondar as línguas, sobretudo a base comum de todas as línguas do próprio círculo cultural. Na verdade, mesmo na história das próprias origens é impossível encontrar realmente o começo. O começo retrocede sempre ao incerto, como ocorre ao viajante costeiro na célebre descrição da regressão no tempo, feita por Thomas Mann no início de sua *A montanha mágica*: por detrás do último relevo aparece sempre outro novo, num processo interminável. Correspondentemente, Heidegger acreditou encontrar a experiência inicial do ser em Anaximandro, em Heráclito, em Parmênides e por fim de novo em Heráclito, sucessivamente, testemunhos da [364]
mútua pertença entre desvelamento (*Entborgenheit*) e velamento (*Verbergung*). Em Anaximandro acredita encontrar a presença mesma e a permanência de seu ser, em Parmênides o coração sem palpitações da *aletheia*, em Heráclito a *physis* que ama esconder-se. Mas tudo isso acaba sendo válido como indicação das palavras que assinalam para o intemporal, mas não para o discurso, quer dizer, para a auto-exposição do pensamento que encontramos nos textos primitivos. Heidegger pôde reconhecer sua própria visão do ser sempre apenas no nome, na força nominativa das palavras e em seus labirintos intransitáveis como artérias de ouro: esse "ser" não deveria ser o ser do ente. Os próprios textos mostraram sempre de novo não serem o último relevo no caminho que abria a visão para a clareira do ser.

Estava predeterminado - digamos assim - que Heidegger, pelo caminho de suas prospecções na rocha primitiva das palavras, tropeçaria com a figura final de Nietzsche, cujo extremismo havia ousado o caminho da autodestruição de toda metafísica, de toda verdade e de todo conhecimento da verdade. De certo, a arte conceitual de Nietzsche não podia satisfazê-lo, embora aplaudisse seu desencantamento da dialética - "de Hegel e dos outros Schleiermachers" - e mesmo que a visão da filosofia na época trágica dos gregos pudesse confirmá-lo pela idéia de ver na filosofia algo mais do que essa metafísica de um mundo verdadeiro por trás do mundo aparente. Tudo isso fez com que por um breve espaço de tempo Nietzsche se tornasse o companheiro de viagem de Heidegger. "Tantos séculos... e nenhum novo deus..." foi o lema de abertura de seu *Nietzsche*.

Mas o que sabe Heidegger de um novo deus? Ele o pressente, faltando-lhe apenas a linguagem para invocá-lo? Enfeitiçou-o a linguagem da metafísica? Apesar de sua insondabilidade prévia, a linguagem não é o aprisionamento babilônico do espírito. Mesmo assim, a confusão babélica das línguas não significa só que a variedade das famílias da linguagem e dos idiomas seja produto do orgulho humano, como supõe a tradição bíblica. Essa variedade abrange, antes, toda a estranheza que intermedeia entre um ser humano e outro e que cria sempre novas confusões. Mas isso também encerra a possibilidade da superação. Porque a linguagem é diálogo. É preciso buscar a palavra e é possível encontrar a palavra que alcance o outro, pode-se inclusive aprender a língua alheia, a do outro. Pode-se emigrar à linguagem do outro para alcançar o outro. Tudo isso pode fazê-lo a linguagem enquanto linguagem.

É certo que o nexo que se cria em forma de linguagem para entender-se está substancialmente recheado de palavrórios, aparência de discurso, que na verdade pode também fazer da conversação um intercâmbio de palavras vazias. Lacan disse com razão que a
[365] palavra que não se dirige ao outro é uma palavra vazia. É o que constitui o primado da conversação, que se desenvolve entre pergunta e resposta e constrói assim a linguagem comum. Conhecemos a experiência que se faz na conversa entre pessoas que falam idiomas distintos, mas podem entender-se medianamente: sobre essa

base não se pode sustentar uma conversação. No entanto, após diversas tentativas, ambos terminam por falar uma das duas línguas, embora um deles fale bastante mal. Trata-se de uma experiência que qualquer um pode fazer. Esse fenômeno contém um importante ensinamento. Não se dá apenas entre interlocutores de idiomas diferentes, mas também na adaptação recíproca das partes em toda e qualquer conversação na mesma língua. É só a resposta, real ou possível, que faz com que uma palavra seja uma palavra.

Nesse mesmo âmbito de experiência se encaixa o fato de que toda retórica, precisamente por não permitir um intercâmbio constante de pergunta e resposta, de discurso e réplica, inclui sempre agrupamentos de palavras vazias que conhecemos como floreios ou "frases feitas". Algo parecido nos acontece quando tentamos compreender algo enquanto o ouvimos ou lemos. Nesses casos a realização do significado está perpassada de intenções vazias, como mostrou especialmente Husserl.

Se quisermos atribuir um sentido à linguagem da metafísica, devemos pensar aqui mais detalhadamente. Não me refiro à linguagem em que se desenvolveu antigamente a metafísica, a linguagem filosófica dos gregos. Quero dizer, antes, que as línguas vivas das comunidades de linguagem atuais contêm certos caracteres conceituais que procedem dessa linguagem originária da metafísica. No âmbito científico e filosófico, dizemos que esse é um papel atribuído à terminologia. Mas se nas ciências naturais matemáticas - sobretudo nas experimentais - a adoção de denominações é um ato convencional que serve para designar todos os fenômenos acessíveis e não estabelece nenhuma relação semântica entre o termo adotado internacionalmente e os usos de linguagem dos idiomas nacionais (quem se lembra do grande investigador Volta quando ouve a palavra "volts"?), no caso da filosofia não ocorre o mesmo. Aqui não há uma região de experiência acessível a todos, controlável, designada por termos acordados. Os termos conceituais cunhados no campo da filosofia articulam-se sempre na língua falada da qual procedem. Também nesse caso, a conceituação supõe a restrição da possível multiplicidade de significados de uma palavra, para poder dar-lhe um significado preciso; mas essas palavras conceituais nunca se desligam totalmente do campo semântico no

qual possuem todo seu significado. Desligar totalmente uma palavra de seu contexto para inseri-la (*horismos*) num conteúdo preciso, que a converte em palavra conceitual, corre o risco de esvaziar de sentido seu uso. Assim, a formação de um conceito metafísico fundamental como o de *ousia* nunca é plenamente realizável sem
[366] ter presente também o sentido da palavra grega em sua plena acepção. Por isso, o fato de sabermos que a palavra *ousia* significou primariamente o sítio rural, e que daí deriva o sentido conceitual de "ser" como presença ou o presente, contribuiu sobremaneira para a compreensão do conceito grego de ser. Esse exemplo mostra que não existe uma linguagem da metafísica. Existe apenas a cunhagem de termos conceituais pensados metafisicamente e extraídos da linguagem viva. Essa cunhagem conceitual pode criar uma forte tradição, como é o caso da lógica e da ontologia de Aristóteles, gerando conseqüentemente uma alienação que já começa cedo com a cultura escolar helenística e progride na transposição para o latim. Mais tarde acaba formando novamente uma linguagem escolar com a acolhida da versão latina nos idiomas nacionais modernos. Trata-se de uma linguagem em que o conceito vai perdendo cada vez mais o sentido original derivado da experiência do ser.

Impõe-se assim a tarefa de uma destruição do conceptualidade da metafísica. Esse é o único sentido aceitável da expressão "linguagem da metafísica": a conceptualidade formada em sua história. A tarefa de uma destruição da conceptualidade alienada da metafísica, que continua no pensamento atual, foi o lema de Heidegger em seus primeiros anos de docência. A tarefa de reconduzir pelo pensamento os termos conceituais da tradição à língua grega, ao sentido natural das palavras e à sabedoria oculta da linguagem que nelas se deve buscar, deu nova vida ao pensamento grego e a sua capacidade para interpelar-nos. Impressiona ver com que vigor Heidegger levou a efeito essa tarefa, e é isso na verdade que constitui sua genialidade. Ele tentou inclusive religar as palavras a seu sentido literal já desaparecido, não vigente. Desse sentido etimológico buscou tirar conseqüências para o pensamento. É interessante notar que a esse respeito o Heidegger tardio fala de "palavras originárias". Essas palavras expressariam a experiência grega de mundo muito melhor que as teorias e princípios dos primeiros textos gregos.

Heidegger não foi o primeiro a dar-se conta da alienação objetiva que se produziu na linguagem escolástica da metafísica. Já havia sido uma aspiração do idealismo alemão desde Fichte e sobretudo desde Hegel dissolver e fluidificar a ontologia grega da substância e seus conceitos mediante o movimento dialético do pensamento. Houve precursores inclusive dentro da linguagem do latim escolásti- [367]
co, especialmente quando se agregava a palavra viva da pregação em língua vernácula aos tratados escolásticos escritos em latim, como é o caso de Mestre Eckhart ou de Nicolau de Cusa, e também das especulações de Jakob Böhme. Mas esses foram personagens secundários da tradição metafísica. Quando Fichte escreve *Tathandlung* (força do ato) em lugar de *Tatsache* (fato), está antecipando, no fundo, as formulações provocativas de Heidegger, que gosta de inverter o sentido das palavras. Ele compreendeu, por exemplo, *Entfernung* (distanciamento) como aproximação, ou tomou a frase *was heisst denken?* (que significa pensar?) como se significasse *was befiehlt uns zu denken?* (que nos convoca a pensar?); ou quando traduziu *Nichts ist ohne Grund* (o nada está sem fundamento) como um enunciado sobre o nada, enquanto carente de fundamento: esforços violentos de alguém que nada na contracorrente.

Mas no idealismo alemão não foi tanto a reformulação de palavras e o forçar significados literais o que contribuiu para dissolver a figura tradicional dos conceitos metafísicos. Isso se deu principalmente pela tentativa de levar os princípios a sua contraposição e contradição. Desde a Antigüidade a dialética consiste em levar os antagonismos imanentes a seu extremo contraditório. E quando a defesa de dois enunciados contrapostos não tem um sentido meramente negativo, mas aponta à unificação do contraditório, alcança-se então em certa medida a possibilidade extrema que capacita o pensamento metafísico, isto é, o pensamento que se orienta por conceitos originariamente gregos, para o conhecimento do absoluto. A vida, porém, é liberdade e espírito. A conseqüência íntima dessa dialética, em que Hegel viu o ideal da demonstração filosófica, permite-lhe superar a subjetividade do sujeito e conceber o espírito também como espírito objetivo, como foi indicado acima. Mas em seu resultado ontológico esse movimento acaba de novo na presença absoluta do espírito ante si mesmo, como atesta a conclusão da

Enciclopédia hegeliana. É por isso que Heidegger manteve um debate permanente e tenso com a sedução da dialética que, em lugar da destruição dos conceitos gregos, acabou transformando-os em conceitos dialéticos aplicados ao espírito e à liberdade, domesticando de certo modo o próprio pensamento.

Não podemos analisar aqui como foi que, partindo de sua intenção fundamental, Heidegger manteve e subsumiu em seu pensamento tardio a obra de destruição de seus inícios. O estilo sibilino de seus últimos escritos atesta isso muito claramente. Ele estava plenamente consciente de sua carência de linguagem assim como da nossa. Ao lado de suas próprias tentativas de abandonar "a linguagem da metafísica" com a ajuda da linguagem poética de Hölderlin, parece-me que só houve dois caminhos transitáveis para indicar esse caminho que leva ao aberto, frente à autodomesticação ontológica própria da dialética. Esses dois caminhos foram efe-
[368] tivamente transitados. Um deles é o regresso da dialética ao diálogo e desse à conversação. Eu mesmo procurei seguir esse caminho em minha *hermenêutica filosófica*. O outro caminho é o da *desconstrução*, estudado por Derrida. Não se trata aqui de resgatar o sentido que desaparecera da vivacidade da conversação. No pano de fundo da trama das relações de sentido que sustentam todo falar, num conceito ontológico de *écriture*, portanto - em lugar do falatório ou da conversação - deve-se dissolver a unicidade de sentido, levando a cabo, assim, a verdadeira ruptura da metafísica.

No âmbito dessa tensão, produzem-se as mais peculiares mudanças de acento. Segundo a filosofia hermenêutica, a teoria de Heidegger sobre a superação da metafísica que desemboca do esquecimento total do ser durante a era tecnológica, passa ao largo da permanente resistência e tenacidade das unidades da vida, que continuam existindo nos pequenos e grandes grupos de coexistência inter-humana. Segundo o desconstrutivismo, ao contrário, quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser falta-lhe radicalidade extrema. Com isso, ele se atém a um sentido interrogativo que, de certo modo, não pode obter nenhuma resposta razoável. À pergunta pelo sentido do ser, Derrida opõe a diferença primária. Ele considera Nietzsche como uma figura muito mais radical frente à pretensão

metafisicamente mediana do pensamento heideggeriano. Heidegger estaria ainda situado na linha do logocentrismo, ao que ele contrapõe o lema do sentido que está em constante desconexão e deslocamento que desfaz toda reunião em unidade, e que ele chama de *écriture*. Fica claro que Nietzsche representa aqui o ponto crítico.

Para uma confrontação e exame das perspectivas que se abrem nos dois caminhos apresentados, que retrocedem a partir da dialética, podem-se debater, por exemplo, no caso de Nietzsche, as possibilidades que se oferecem a um pensamento que já não pode ser levado adiante pela metafísica.

Quando chamo de dialética à situação inicial da qual Heidegger tenta percorrer seu caminho de volta, não o faço pela razão extrema segundo a qual Hegel fez sua síntese secular do legado da metafísica mediante uma dialética especulativa que pretendia recolher e assimilar toda a verdade do começo grego. Faço-o sobretudo porque Heidegger foi realmente aquele que não ficou preso às modificações e perpetuações do legado da metafísica realizadas pelo neokantismo de Marburgo e pela reformulação neokantiana da fenomenologia de Husserl. O que ele buscou como superação da metafísica não se esgotou no gesto de protesto, como é o caso da esquerda hegeliana e de figuras como Kierkegaard e Nietzsche. Ele empreendeu essa tarefa pelo árduo trabalho do conceito, [369] aprendido em Aristóteles. Dialética significa, pois, em meu contexto o amplo conjunto da tradição ocidental da metafísica, tanto o "lógico" em sentido hegeliano quanto o *logos* do pensamento grego, que marcou já os primeiros passos da filosofia ocidental. Nesse sentido, a tentativa de Heidegger de renovar a pergunta pelo ser, ou melhor, de formulá-la pela primeira vez em sentido não metafísico, portanto, o que ele chamou de "o passo para trás" foi um distanciamento da dialética.

A guinada hermenêutica rumo à conversação, tema que eu próprio desenvolvi, vai na mesma direção e não se limita a ultrapassar a dialética do idealismo alemão na direção da dialética platônica, mas aponta o pressuposto da dialética que se esconde por detrás dessa versão socrático-dialogal: a *anamnesis* buscada e suscitada nos *lo-*

goi. Essa reminiscência tomada do mito, mas pensada com plena racionalidade, não é só reminiscência da alma individual, mas é também sempre a do "espírito capaz de unir-nos", a nós que "somos uma conversação". Mas estar-em-conversação significa estar-além-de-si-mesmo, pensar com o outro e voltar sobre si mesmo como outro. Quando Heidegger deixa de pensar o conceito metafísico de essência como presença do presente e lê a palavra *Wesen* (essência) como verbo, como palavra temporal, "temporalmente", passa a compreender o *Wesen* (essência) como *An-wesen* (estar presente, vigência), num sentido que parece corresponder à expressão comum *Verwesen* ("reger", vigir, administrar). Mas isso significa que Heidegger, como faz em seu artigo sobre Anaximandro, submete a *Weile* (permanência) à experiência grega original do tempo. Desse modo, ao perguntar pelo ser, está perguntando pelas raízes da metafísica e seu horizonte. O próprio Heidegger lembra que a frase citada por Sartre "a essência da pre-sença é sua existência" é mal-entendida toda vez que se esquece que a palavra *Wesen* (essência) vem escrita entre aspas. Não se trata do conceito de *Essenz* (essência), que enquanto *Wesen* deve preceder a existência, o fato. Tampouco se trata da inversão sartreana dessa relação, como se a existência precedesse a *Essenz* (essência). A meu ver, porém, quando pergunta pelo sentido do ser, Heidegger tampouco pensa "sentido" na linha da metafísica e de seu conceito de essência. Pensa-o, antes, como sentido interrogativo que não espera uma determinada resposta, mas que sugere uma direção do perguntar.

Eu disse certa vez que "o sentido é sentido de direção". E muitas vezes Heidegger utilizou-se de um arcaísmo ortográfico escrevendo a palavra *Sein* (ser) como *Seyn* para sublinhar seu caráter verbal. De modo parecido, deve-se ver minha tentativa de eliminar a herança da ontologia da substância, partindo da conversação e da linguagem comum, linguagem buscada e formada na conversação. Nessa linguagem o elemento determinante é a lógica de per-
[370] gunta e resposta. Ela abre uma dimensão de entendimento que transcende as expressões fixadas pela linguagem e, portanto, a síntese global no sentido da autocompreensão monológica da dialética. De certo, a dialética idealista não nega sua origem da estrutura

fundamental especulativa da linguagem, como demonstrei na terceira parte de *Verdade e método I*. Mas, quando subordina a dialética a um conceito de ciência e de método, Hegel encobre na verdade de sua procedência, sua origem na linguagem. A hermenêutica filosófica tem em mente assim a referência à unidade-dual especulativa que se desenrola entre o dito e o não dito, que na verdade precede a tensão dialética da contradição e sua superação num novo enunciado. Creio que a tentativa de converter em supersujeito o papel que eu reconheci na tradição, a saber, formular perguntas e projetar respostas, buscando reduzir, com isso, a experiência hermenêutica a uma *parole vide*, como fazem Manfred Frank e Forget, não passa de um erro grosseiro. Isso não encontra base alguma em *Verdade e método*. Em *Verdade e método*, tradição e diálogo não representam nenhum sujeito coletivo. Trata-se simplesmente de um coletivo para designar cada vez um texto concreto (no sentido mais amplo de texto, incluindo uma obra de pintura, um edifício e até mesmo um acontecimento natural)[104]. O diálogo socrático de cunho platônico é sem dúvida um gênero muito especial de conversação, conduzida por um interlocutor e seguida pelo outro, queira ou não. Mas ele serve de modelo para qualquer diálogo, porque nele não se refutam as palavras mas a alma do outro. O diálogo socrático não é nenhum jogo esotérico de disfarces para ocultar um saber mais fundamental. É a verdadeira realização da *anamnesis*, da recordação pensante, a única recordação possível para a alma decaída na finitude do corpóreo e que se realiza como conversação. O sentido da unidade especulativa que se realiza na virtualidade da palavra é justamente o fato de essa não ser uma palavra única nem um enunciado construído, mas ultrapassar tudo que é passível de ser enunciado.

A dimensão interrogativa em que nos movemos aqui nada tem a ver com um código que se procura decifrar. De certo, esse código decifrado forma a base de toda escritura e leitura de textos. Representa, porém, uma mera condição prévia em função do es-

104. *Verdade e método*, vol. I, p. 686.

força hermenêutico para saber o que se diz nas palavras. Nesse sentido, concordo plenamente com a crítica ao estruturalismo.
371] Mas creio ultrapassar a desconstrução de Derrida, ao afirmar que as palavras só existem na conversação, e as palavras na conversação não se dão como palavras isoladas, mas como o conjunto de um processo de fala e resposta.

É evidente que o princípio de desconstrução busca o mesmo. Também Derrida busca superar um âmbito de sentido metafísico que forma a base das palavras e seus significados no processo que ele chama de *écriture* e cuja realização não é um ser essencial, mas a linha, o rastro indicador. Desse modo, Derrida ataca o conceito metafísico de *logos* e fala de um logocentrismo, que afetaria inclusive a questão do ser em Heidegger como pergunta pelo sentido do ser. Trata-se de um Heidegger estranho, reinterpretado na perspectiva de Husserl, como se a fala consistisse sempre em enunciados ao modo de juízo. Nesse sentido, pode-se dizer que a infatigável constituição de sentido a que se dedica a investigação fenomenológica e que se realiza no ato de pensar como cumprimento de uma intenção da consciência, refere-se à "presença". A voz (*la voix*) que anuncia está subordinada de certo modo à presença do que é pensado no pensamento. Na verdade, também no esforço de Husserl em favor de uma filosofia honesta é a experiência de tempo e a consciência de tempo que precedem toda "presença" e toda constituição, inclusive de aquela de validade supratemporal. Mas o problema do tempo torna-se insolúvel no pensamento de Husserl porque no fundo ele mantém o conceito grego de ser, que o próprio Agostinho já havia desqualificado através do enigma presente no ser do tempo, a saber, o tempo "agora" é e também não é, para expressá-lo com Hegel.

É por isso que tanto Derrida quanto Heidegger aprofundam-se na misteriosa variedade existente na palavra e na multiplicidade de seus significados, no potencial indeterminado de suas diferenciações semânticas. Quando, pelo questionamento, Heidegger remonta da frase e do enunciado para a abertura do ser que possibilita as palavras e as frases, ultrapassa de certo modo toda dimensão das

frases formadas de palavras, dos contrastes e contradições. Numa linha semelhante, Derrida parece seguir as pegadas, que só dão na sua leitura. Sobretudo a partir da análise do tempo de Aristóteles, tentou inferir que "o tempo" aparece diante do ser como *différance*. Mas como lê Heidegger a partir de Husserl, lança mão da conceitualidade husserliana que se deixa sentir em *Ser e tempo* e em sua autodescrição transcendental, como prova do logocentrismo de Heidegger; e quando eu considero como a verdadeira realidade da linguagem não só o diálogo mas também a poesia e sua manifestação ao ouvido interior, Derrida o classifica "fonocentrismo". Como se a fala ou a voz só ganhassem presença em sua realização, mesmo para a consciência reflexiva mais esforçada, e isso não fosse antes seu próprio desaparecimento. A indicação de que não estaria consciente justamente porque está "pensando" não é um argumento arbitrário da reflexão, mas uma recordação do que acontece a todo aquele que fala e a todo aquele que pensa. [372]

Talvez a crítica que Derrida dirige à interpretação heideggeriana de Nietzsche - interpretação que a mim me convenceu - possa servir de ilustração para a problemática que levantamos e que nos tem ocupado. Temos de um lado a desconcertante riqueza de aspectos e o incessante jogo de disfarces, no qual a audácia mental de Nietzsche parece dispersar-se numa variedade inapreensível. De outro, a pergunta a ele dirigida: o que significa o jogo dessa audácia. Não que o próprio Nietzsche tivesse presente a unidade na dispersão, nem que tivesse traduzido em conceitos o nexo interno entre o princípio básico da vontade de poder e a mensagem meridiana do eterno retorno do mesmo. Se eu compreendo Heidegger, é precisamente isso o que Nietzsche não fez, de modo que as metáforas de suas últimas visões aparecem como facetas reflexivas, detrás das quais não há uma realidade unívoca. Essa seria, segundo Heidegger, a posição final de Nietzsche, onde se esquece e se perde a pergunta pelo ser. Assim, a era tecnológica na qual o niilismo alcança sua perfeição, significaria de fato, segundo o próprio Heidegger, o eterno retorno do mesmo. Pensar isso, assimilar a Nietzsche pelo pensamento, não me parece ser nenhuma recaída na metafísica e em seu esquema ontológico,

que culmina no conceito de essência. Nesse caso, os caminhos de Heidegger, que estão a caminho de uma "essência" de estrutura radicalmente distinta, temporal, não se perderiam sempre de novo no intransitável. O diálogo que continuamos em nosso próprio pensamento e que talvez se enriquece em nosso tempo com novos e grandes interlocutores, numa humanidade de dimensões planetárias, deveria buscar sempre seu interlocutor... especialmente se esse interlocutor é radicalmente distinto. Aquele que me leva a valorizar muito a desconstrução, e insiste na diferença, se encontra no começo de um diálogo, e não no final.

V - ANEXOS

26. Excursos I-VI (1960) [375]

EXCURSO I [Referente à p. 86 do vol. I]

O conceito de estilo é uma das mais indiscutíveis obviedades de que vive a consciência histórica. Podemos compreender o motivo desse fato pela escassa pesquisa da história dessa palavra. O conceito fixa-se, na maioria das vezes, pela transposição da palavra de seu âmbito originário de aplicação. Nisso, cunha-se imediatamente não um sentido histórico, mas normativo. Na tradição mais recente da antiga retórica, o "estilo" substitui aquilo que significavam ali os *genera dicendi*, é portanto um conceito normativo. Há muitas e diversas maneiras de dizer e de escrever, que atuam e colocam suas exigências específicas de acordo com seu objetivo e conteúdo. Essas são as modalidades de estilo. É claro que, junto com essa doutrina das modalidades de estilo e de seu emprego correto, dá-se também uma aplicação incorreta.

Aquele que domina a arte de escrever e de expressar-se deve manter um estilo correto. Assim, ao que parece, o conceito de estilo aparece primeiramente na jurisprudência francesa, significando a *manière de procéder*, ou seja, um processo adequado e que corresponde a determinadas exigências jurídicas. A partir do século XVI, o conceito passou a ser usado também para o modo da exposição da linguagem em geral[1]. É claro que, ao uso da palavra, subjaz a idéia de que há certas exigências preliminares para que uma exposição faça jus à arte, em especial, a exigência de unicidade, as quais são independentes do conteúdo do que se expõe em cada

1. Cf. também, *Nuevo Estilo y Formulario de Escribir*, como título de uma coleção de formulários para quem escreve cartas. Também nesse uso a manutenção do estilo é quase a mesma que a dos *genera dicendi*. No entanto, a tradução para todas as atitudes expressivas mantém-se próxima, naturalmente em um sentido normativo.

caso. Os exemplos reunidos por Panofsky[2] e W. Hoffmann[3], ao lado da palavra *stile,* citam as palavras *maniera* e *gusto* para designar esse conceito normativo, que impõe uma exigência de gênero como ideal de estilo.

Paralelo a isso, dá-se também desde o início o uso pessoal que
376] se faz da palavra. Estilo é também o cunho pessoal que se reconhece em todas as obras de um mesmo artista. Esse uso figurado está enraizado na antiga prática de canonizar representantes clássicos para determinados *genera dicendi.* Do ponto de vista conceitual, o emprego do conceito de estilo para o que se chama de estilo pessoal, é na realidade uma aplicação conseqüente do mesmo significado. Pois, mesmo esse sentido de estilo designa uma unicidade na variedade das obras, ou seja, como o modo característico de representação de um artista se diferencia de todos os demais.

Esses traços aparecem também no uso que Goethe faz do vocábulo, e que acabou tornando-se paradigmático para a época imediatamente posterior. O conceito de estilo em Goethe é obtido pela sua distinção do conceito de *maneira,* reunindo evidentemente ambos os aspectos[4]. Um artista forja seu próprio estilo quando já não gosta de imitar, construindo assim uma linguagem para si mesmo. Embora esteja vinculado ao fenômeno dado, não se sente algemado por ela – mesmo assim consegue expressar-se. Por mais rara que seja a coincidência entre "imitação fiel" e maneira individual (modo de conceber), é justamente ela que perfaz o estilo. O conceito de estilo, portanto, inclui um momento normativo, mesmo quando se trata de estilo pessoal. A "natureza", a "essência" das coisas continua sendo a base sólida do conhecimento e da arte, da qual o grande artista não pode se distanciar. Segundo Goethe, também o emprego pessoal de "estilo" recebe um sentido claro e normativo através desse vínculo com a essência das coisas.

Não é difícil de reconhecer o ideal classista. Mas o uso da linguagem que faz Goethe também é adequado para explicitar o conteúdo

2. E. Panofsky, *idem,* nota n. 244.

3. W. Hofmann, *Studium Generale,* 8º ano, 1955, caderno 1, p. 1.

4. Cf. Schelling III, p. 494.

conceitual inerente desde sempre ao conceito de estilo. Em caso algum o estilo é uma mera expressão individual; com ele já se está sempre referido a algo sólido, objetivo, que vincula a formulação individual da expressão. Com isso se esclarece também a aplicação que esse conceito encontrou como uma categoria histórica. Pois, o olhar retrospectivo do historiador se dá conta também de um gosto vigente em cada época como algo vinculante, de maneira que a aplicação do conceito de estilo à história da arte não passa de uma conseqüência natural da consciência histórica. Em todo caso, o sentido da norma estética, que possuía originariamente o conceito de estilo (*vero stile*), perdeu-se em favor de sua função descritiva.

Com isso, ainda não se decidiu se o conceito de estilo merece uma validade tão exclusiva como tem recebido, em geral, no âmbito da história da arte, e, menos ainda, se, além da história da arte, pode ser aplicado a outros fenômenos históricos, como, p. ex., a ação política.

No que se refere à primeira dessas questões, o conceito histórico [377]
de estilo parece indiscutivelmente legítimo onde a vinculação a um gosto vigente representa o único padrão estético. Vale, portanto, em primeiro lugar, para os fenômenos decorativos, cuja determinação mais própria não é ser para si, mas estar em outra coisa e conformá-la à unidade de um nexo vital. O decorativo é uma espécie de qualidade coadjuvante que pertence, evidentemente, àquilo que tem uma determinação de outra ordem, ou seja, que tem um uso.

Por outro lado, pode-se questionar se é legítimo estender o ponto de vista da história do estilo às assim chamadas obras de arte livres. Já era evidente para nós que também estas têm seu lugar originário em um nexo vital. Quem quiser compreendê-las não pode querer obter delas valores vivenciais quaisquer, mas deve tomar a atitude correta e isso significa sobretudo uma atitude historicamente correta.

Há, também aqui, exigências estilísticas que não podem ser negligenciadas. Mas isso não significa que uma obra de arte não possua nenhum outro significado que o histórico-estilístico. Sobre essa questão, Sedlmayr tem toda razão com sua crítica da história

do estilo.[5] O interesse classificatório que se satisfaz com a história do estilo não atinge realmente o elemento artístico, o que não impede que o conceito de estilo conserve seu significado para a verdadeira ciência da arte. Isso porque também uma análise estrutural da ciência da arte, como a exigida por Sedlmayr, tem que satisfazer as exigências da história dos estilos naquilo que esta ciência chama de atitude correta.

Esse aspecto torna-se muito evidente nas modalidades de arte que requerem re-produção (música, teatro, dança, etc.). A reprodução deve ser estilisticamente correta. Deve-se saber o que exigem o estilo da época e o estilo pessoal de um mestre. De certo, esse saber não é tudo. Uma reprodução "historicamente fiel" não seria uma produção verdadeiramente artística, i. é, não representaria a obra enquanto obra de arte, mas seria antes – suposto que isto seja possível – um produto didático ou um simples material para a investigação histórica, como serão provavelmente no futuro as gravações de discos dirigidas pelo próprio compositor. Mas mesmo a mais viva inovação de uma obra experimentará certas restrições da coisa em questão, restrições impostas por parte da história dos estilos, e não é aconselhável que se volte contra elas. O estilo pertence, na realidade, à "base sólida" da arte, às condições que estão na coisa ela mesma, e o que surge então na re-produção vale para o nosso comportamento receptivo com relação a toda espécie de arte
78] (a re-produção não é mais que uma forma determinada de mediação a serviço da recepção). É verdade que o conceito de estilo (semelhante ao conceito de gosto, com o qual é aparentado; cf. o termo *senso estilístico*) não constituiu um ponto de vista satisfatório para a experiência da arte e para seu conhecimento científico – ele só o é no âmbito do decorativo. Mesmo assim, constituiu-se num pressuposto necessário para se compreender a arte.

Esse conceito também pode ser transposto e aplicado à história política. Também os modos de atuar podem ter um estilo, e mesmo em processos do destino pode cunhar-se um estilo. De princípio, isso possui um sentido normativo. Quando dizemos que uma

5. Cf. *Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*, nova ed. ampliada, Mäander, 1978.

ação tem um grande estilo ou um estilo verdadeiro, estamos emitindo um juízo estético[6]. Mesmo quando, na linguagem política, por exemplo, tomamos como objetivo um determinado estilo de agir, isso é no fundo um conceito de estilo estético. Na medida em que expressamos um tal estilo de agir, mostramo-nos aos outros, para que saibam com quem tem de se haver. Também aqui o estilo significa uma unidade de expressão.

Mas o que deve ser perguntado é se podemos usar esse conceito de estilo também como categoria histórica. A transposição do conceito de estilo cunhado pela história da arte para a história geral pressupõe que não tenhamos em mente os acontecimentos históricos em seu significado próprio, mas em sua pertença a um conjunto de formas de expressão que caracterizam sua época. O significado histórico de um acontecimento, porém, não precisa coincidir com seu valor cognitivo enquanto fenômeno de expressão, e seria errôneo crer ter esgotado sua compreensão por tê-lo compreendido como fenômeno de expressão. Se quiséssemos estender realmente o conceito de estilo à história geral, como foi discutido sobretudo por Erich Rothacker, esperando com isso adquirir um conhecimento histórico, seríamos obrigados a admitir que a própria história obedece a um *logos* interior. Isso pode ser válido para quem busca linhas evolutivas singulares. No entanto, uma tal divisão da história não seria uma história real, mas uma construção típico-ideal, válida apenas do ponto de vista descritivo, como já o mostrou Max Weber em sua crítica aos organicistas. Tanto uma consideração histórico-estilística do acontecer quanto uma consideração científico-artística, que pensa somente nos moldes histórico-estilísticos, não pode fazer justiça à determinação decisiva de que nela acontecem coisas, e não só que se desenvolvam processos compreensivos. Aqui batemos de frente com o limite da história do espírito.

EXCURSO II [Referente à p. 233s do vol. I] [379]

A ocasionalidade deve aparecer como um momento de sentido dentro da pretensão de sentido de uma obra e não como o rastro

6. Cf. Hegel, *Nürnberger Schriften*, p. 310.

do ocasional, velado por trás das obras e que deve ser descoberto através de interpretação. Se fosse o caso desse último, significaria que só estaríamos em condições de compreender o sentido do todo através da reconstituição da situação originária como tal. Se a ocasionalidade representa um momento de sentido na pretensão da própria obra, então o caminho para o entendimento do conteúdo de sentido da obra é ao mesmo tempo uma oportunidade para que o historiador experimente algo da situação originária, para onde aponta a própria obra. Nesse sentido, nossas considerações fundamentais sobre o modo de ser do ser estético estabeleceram uma nova legitimação para o conceito de ocasionalidade, que ultrapassa todas as formas específicas de legitimação. Assim, o jogo da arte não está elevado acima de tempo e espaço como afirma a consciência estética. Mesmo que reconheçamos o fundamental, não podemos falar de uma irrupção do tempo no jogo, como o fez recentemente Carl Schmitt, com relação ao drama de Hamlet[7].

Decerto, o interesse do historiador é seguir e investigar, na formação do jogo da arte, os traços e as relações que o entrelaçam com sua época. Parece-me, no entanto, que Carl Schmitt menospreza a dificuldade dessa tarefa, legítima para o historiador. Ele crê poder reconhecer uma ruptura no jogo, através de cuja abertura transparece a realidade contemporânea, deixando entrever a função contemporânea da obra. Esse procedimento, porém, está cheio de ganchos metodológicos, como nos ensinou o exemplo da investigação de Platão. Mesmo que seja fundamentalmente correto desconectar os preconceitos de uma pura estética da vivência e inserir o jogo da arte e seu contexto histórico-temporal e político, parece-me errado encorajar alguém a ler o *Hamlet* como um romance policial. Creio que aqui não se dá uma irrupção do tempo no jogo, que seria reconhecível no jogo como uma ruptura. Para o próprio jogo não há contradição entre tempo e jogo, como admite Carl Schmitt. O jogo inclui e relaciona, ao contrário, o tempo junto com, e em seu *jogo*. Essa é a grande possibilidade da poesia, através da qual ela pertence a seu tempo e este a escuta. Nesse sentido

7. Schmitt, Carl, *Der Einbruch der Zeit in das Spiel.*

geral, também o drama de Hamlet pode ser visto em sua atualidade política. Mas se, de sua leitura, deduzirmos que o poeta toma ocultamente partido a favor de Essex e Jakob, será difícil provar isso pela própria poesia. Mesmo que o poeta realmente estivesse entre os que tomam esse partido, o jogo produzido por sua poesia deve- [380]
ria esconder de tal modo seu partidarismo, que mesmo a agudeza intelectual de Carl Schmitt fracassaria diante disso. O poeta que queira alcançar seu público deve levar em consideração que entre seu público encontra-se também o partido contrário. O que temos aqui, na verdade, é a irrupção do jogo no tempo. Ambíguo como é, o jogo só pode desencadear seu efeito imprevisível em jogando-se. Por sua própria essência, o jogo não pode ser um instrumento de fins mascarados, os quais teríamos de entrever para poder compreendê-lo de modo unívoco; enquanto jogo, permanece em uma ambigüidade insolúvel. A ocasionalidade presente nele não é uma referência preestabelecida, a única que poderia conferir significado a tudo. É, antes, a capacidade enunciativa da própria obra que consegue corresponder a cada ocasião.

Assim, parece-me que Carl Schmitt decai para um falso historicismo ao interpretar politicamente, por exemplo, o fato de a culpabilidade da rainha ficar em aberto, vendo nisso um tabu. Na verdade, faz parte da realidade de um jogo deixar sempre uma infinidade de indeterminações pairando ao redor de seu tema. Um drama em que tudo é motivado, de ponta a ponta, tilinta como uma máquina. Seria uma realidade falsa, onde o acontecimento parece ser igual a uma conta. Torna-se um jogo real, antes, quando permite que o espectador compreenda não tudo, mas pelo menos um pouco mais do que costuma compreender nas atitudes ativa e passiva de seu dia-a-dia. Quanto mais coisas ficarem em aberto, mais livre será a compreensão, isto é, a transposição do que é mostrado no jogo para o próprio mundo e por certo também para o próprio mundo das experiências políticas.

A atitude de deixar muita coisa em aberto parece constituir a própria essência da fábula fecunda e faz parte, por exemplo, de todo mito. É só por causa de sua indeterminação aberta que o mito

consegue deixar e fazer surgir, de si, sempre novas invenções e que o horizonte temático pode se deslocar sempre de novo para novas direções (pense-se, por exemplo, nas diversas tentativas de formular a fábula de Fausto, desde Marlowe até Paul Valéry).

Se na atitude de deixar em aberto vemos intenções políticas, como faz Carl Schmitt quando fala do tabu da rainha, então, passamos ao largo do real significado do jogo, ou seja, o colocar-se em jogo testando e experimentando possibilidades. O desenrolar-se do jogo não está empatriado num mundo fechado da aparência estética. Realiza-se como uma constante investida e posicionamento no tempo. A pluralidade produtiva que constitui a essência da obra de arte é uma outra expressão para a determinação da essência do jogo, a saber, o de tornar-se cada vez um evento novo. Nesse sentido fundamental, a compreensão das ciências do espírito concorda plenamente com a experiência imediata da obra de arte. A própria compreensão produzida pela ciência permite o desenvolvimento da dimensão de sentido da tradição e consiste, ela própria, na experimentação e comprovação dessa dimensão de sentido. É justamente
381] por isso que também ela se constitui em acontecimento, como foi mostrado no decorrer desta investigação.

EXCURSO III [Referente à p. 269 do vol. I]

Todo o conjunto da discussão de Löwith sobre a interpretação que Heidegger fez[8] de Nietzsche, que aqui ou ali faz algumas observações justificadas, padece, sem perceber, do mesmo mal, a saber, propor o ideal nietzschiano da naturalidade frente ao princípio da formação ideal. Com isso, torna-se incompreensível o que pensa Heidegger ao colocar intencionalmente Nietzsche na mesma linha de Aristóteles - o que não significa que o coloque no mesmo ponto de Aristóteles. Ao contrário, por causa desse atropelo, o próprio Löwith vê-se enredado no absurdo de tratar a teoria nietzschiana do eterno retorno como uma espécie de Aristóteles *redivivo*. Para

8. Heidegger, M., *Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, 1953, cap. III. Cf. também, entrementes, a nova edição de Löwith, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr* e agora o volume de Nietzsche de suas obras completas, Stuttgart, 1986.

Aristóteles, na verdade, o eterno processo circular da natureza era o aspecto mais óbvio e evidente do ser. Para ele, a vida ética e histórica do homem permanece referida à ordem paradigmática do cosmos. Nada disso se encontra em Nietzsche. Este, ao contrário, pensa o círculo cósmico do ser inteiramente a partir da contradição que a existência humana representa para este círculo. O sentido do eterno retorno do mesmo está em ser uma doutrina para os homens, ou seja, ser uma tremenda provocação para a vontade humana, que aniquila todas as suas ilusões de futuro e progresso. Nietzsche pensa, portanto, a teoria do eterno retorno com o objetivo de atingir o homem na tensão de sua vontade. A natureza é pensada aqui a partir do homem, como aquilo que nada sabe sobre ele. Se quisermos compreender a unidade do pensamento de Nietzsche, não podemos agora, como numa nova inversão, querer colocar novamente em jogo a natureza contra a história. O próprio Löwith finca pé na afirmação da discrepância insolúvel de Nietzsche. Diante dessa afirmação, devemos colocar a seguinte pergunta: Como foi que Nietzsche acabou se enredando em um tal beco sem saída? Ou seja, por que para o próprio Nietzsche isso não representou uma amarra nem um fracasso, mas a grande descoberta e libertação? Para essa pergunta mais abrangente, o leitor não encontrará resposta alguma em Löwith. Mas é justamente isso que gostaríamos de compreender, isto é, tornar realizável pelo próprio pensamento. Foi isso o que fez Heidegger: construiu o sistema de referência a partir do qual as proposições de Nietzsche ganham uma ordenação recíproca. O fato desse sistema de referência não estar imediatamente expresso no próprio Nietzsche funda-se no sentido [382]
metodológico desta mesma reconstrução. Löwith, ao contrário e de modo paradoxal, acaba reproduzindo o que ele próprio reconhecia como uma lacuna em Nietzsche: Reflete sobre a irreflexão; filosofa contra a filosofia, em nome da naturalidade, e apela para o sadio bom senso. Mas se este fosse um argumento filosófico, a filosofia já estaria morta há muito tempo e com isso também todo apelo a ela. Não há outra saída: Löwith só se libertará desse emaranhado ao reconhecer que o apelo à natureza e à naturalidade não é nem natureza e nem natural.

EXCURSO IV [Referente à p. 401 do vol. I]

A obstinação de Löwith em passar ao largo do sentido transcendental das proposições de Heidegger sobre a compreensão[9] parece-me equivocada num duplo sentido: Não percebe que Heidegger descobriu algo que se dá em toda compreensão e que não pode ser negado como tarefa[10]. Além do mais, não percebe que a violência presente em muitas interpretações de Heidegger não procede dessa teoria da compreensão. Trata-se, antes, de um abuso produtivo dos textos, que denuncia uma falta de consciência hermenêutica. O que confere uma ressonância, além dos limites, a certas páginas do texto é evidentemente o predomínio do próprio interesse no assunto. O comportamento impaciente de Heidegger com relação a textos da tradição não é tanto conseqüência de sua teoria hermenêutica. Seu comportamento se parece, antes, com o dos grandes continuadores da tradição espiritual, os quais, antes da formação da consciência histórica, apropriavam-se "acriticamente" da tradição. O que provocou a crítica filológica contra Heidegger, nesse caso, foi o fato de ele adaptar-se aos padrões científicos e procurar legitimar também filologicamente sua apropriação produtiva da tradição. Ao invés de invalidar as razões de sua análise da compreensão, isso acaba confirmando-as. Faz parte do compreender, sempre, o fato de a opinião a ser compreendida dever afirmar-se frente à violência da
83] orientação de sentido que domina o intérprete. O esforço hermenêutico se faz necessário justamente porque somos interpelados pela coisa ela mesma. Se não formos interpelados por esta, jamais compreenderemos a tradição, a não ser na total indiferença da interpretação psicológica ou histórica em relação à coisa em questão, indiferença que surge quando não compreendemos mais.

EXCURSO V [Referente à p. 615 do vol. I]

É estranho que um pesquisador de Plotino, tão conceituado como Richard Harder, tenha criticado, em sua última conferência,

9. Cf. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, 1953, p. 80s.

10. Isso iria certamente contradizer Derrida, que vê na interpretação que Heidegger faz de Nietzsche uma recaída na metafísica. Cf. nesse volume p. 418s.

o conceito de *fonte*, por causa de sua "procedência das ciências da natureza" (*Source de Plotin*, entretiens V, VII, *Quele oder Tradition?*). Por mais justificada que seja a crítica à pesquisa das fontes puramente externa, o conceito de fonte tem uma legitimação bem mais fundamentada. Como metáfora *filosófica*, esse conceito é de origem platônica e neoplatônica. A imagem que guia essa metáfora é a erupção da água pura e fresca, que brota de uma profundeza invisível. Testemunha disso, entre outras coisas, é a reiterada construção *pege kai arché* (*Faidro*, 245c, assim como muitas citações em Philo e Plotino). Como termo *filológico*, o conceito de *fons* parece só ter sido introduzido na época do humanismo, e mesmo ali não significa em primeiro lugar o que conhecemos pela investigação das fontes, mas a *parole ad fontes*, o retorno às fontes, como acesso à verdade originária e não-desfigurada dos autores clássicos[11]. Também isso confirma nossa constatação de que a filologia, nos seus textos, busca a verdade que pode neles se encontrar. A passagem do conceito para o sentido técnico da palavra, usual hoje, deveria conservar algo do significado originário, na medida em que a fonte diferencia-se da reprodução turva ou da apropriação falsificadora. Isso esclarece, de modo específico, que o conceito de fonte só se conhece na tradição literária. Somente o que é transmitido pela linguagem proporciona uma abertura e acesso constante e pleno ao que essa tradição contém; não é preciso restringir-se a interpretar, como ocorre com outros documentos ou relíquias. Pode-se também haurir diretamente da fonte e nela medir suas derivações posteriores. Tudo isso não são imagens da ciência da natureza. São imagens espirituais e de linguagem, que no fundo confirmam o que pensa Harder, a saber, que as [384]
fontes não precisam turvar-se pelo fato de serem usadas. Da fonte brota sempre de novo água fresca e o mesmo acontece com todas as verdadeiras fontes espirituais da tradição. Vale a pena estudá-las, porque sempre podem proporcionar algo diferente do que se hauriu delas até o momento.

11. Agradeço a E. Lledo um interessante depoimento a respeito do "ad fontes" do humanismo espanhol, que mostra a relação com os "Salmos".

EXCURSO VI [Referente à p. 497s e 677 do vol. I]

Sobre o conceito de expressão

O conjunto de nossas reflexões serve de base para depurar o conceito de expressão de sua nuance moderna subjetivista, voltando a referi-lo ao seu sentido originário que provém da gramática e da retórica. A palavra *expressão* (*Ausdruck*) corresponde ao latim *expressio, exprimere*, que designa a origem espiritual do discurso e da escrita (*verbis exprimere*). Mas na língua alemã o termo recebeu sua primeira cunhagem histórica no uso de linguagem da mística, remetendo à formação neoplatônica dos conceitos, que ainda devem ser investigados. Fora dos escritos místicos, a palavra só é retomada realmente no século XVIII. Ali, amplia seu significado, introduzindo-se ao mesmo tempo na teoria estética, onde acaba tomando o lugar que ocupava o conceito da imitação. Mas também a versão subjetivista, segundo a qual o termo *expressão* significa expressão do que está no interior, algo como a expressão de uma vivência, está muito longe disso[12]. O que domina é o ponto de vista da comunicação e da comunicabilidade, ou seja, trata-se de encontrar a expressão[13]. Isso significa, porém, encontrar uma expressão que tem por objetivo uma impressão, o que não significa, portanto, uma ex-
85] pressão no sentido de uma vivência. Isso vale sobretudo para a terminologia da música[14]. A teoria musical dos afetos, do século XVIII, não quer referir que na música expressamos a nós mesmos, mas que a música expressa algo, propriamente, afetos, que por seu turno devem impressionar. Encontramos algo semelhante na estética de Sulzer (1765): A expressão não deve ser compreendida primordialmente como expressão das próprias sensações, mas expressão que provoca sensações.

12. Na escolástica, o conceito oposto ao de *expressio* é a *impressio speciei*. No entanto, o que perfaz a essência da *expressio*, que se dá no *verbum*, consiste no fato de nela, como expressou-o pela primeira vez Nicolau de Cusa, manifestar-se a *mens*. Assim, em Nicolau de Cusa é perfeitamente plausível uma formulação do tipo: A palavra é *expressio experimentis et expressi* (*Comp. theol.* VII). Isso, porém, não quer significar uma expressão de vivências internas, mas a *estrutura reflexiva* do *verbum*: tornar tudo visível e também a si mesmo no expressar-se - assim como a luz torna visível a tudo e a si própria. Cf. entrementes o artigo "Ausdruck" de Tonelli, publicado *in*: Ritterschen Wörterbuch, vol. I, p. 653-655.

13. Kant, *Kritik der Urteilskraft* B, p. 198.

14. Cf. o instrutivo artigo de H.H. Eggebrecht, *Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang*, DVjs, 29, 1995, p. 323-349.

Na segunda metade do século XVIII, a subjetivação do conceito de expressão já se encontra bem adiantada. Quando polemiza, por exemplo, com o jovem Riccoboni, que considera que a arte do ator está na representação e não na sensação, Sulzer já supõe que a autenticidade do sentir é obrigatória na representação estética. Desse modo complementa também a *expressio* da música através de uma cimentação psicológica do sentir do compositor. Encontramo-nos aqui no ponto de passagem da tradição retórica para a psicologia da vivência. Nesse sentido, o aprofundamento na essência da expressão e em especial da expressão estética, mantém, em última instância, uma referência sempre nova com o contexto metafísico de cunho neoplatônico. Isso porque a expressão nunca é um mero signo que nos remete a um outro, a algo interior; na expressão, ao contrário, está presente aquilo mesmo que é expresso, por exemplo, a raiva está no semblante raivoso. O moderno diagnóstico expressivo sabe disto muito bem, mas o próprio Aristóteles já sabia disso. Faz parte, evidentemente, do modo de ser do vivente, que um esteja presente no outro. Isso foi reconhecido de modo especial também pelo uso que a filosofia faz da linguagem, quando Spinoza reconhece um conceito ontológico fundamental nos termos *exprimere* e *expressio*, e quando, apoiando-se nele, Hegel vê a realidade própria do espírito no sentido objetivo da expressão como representação, exteriorização. Hegel apóia sua crítica ao subjetivismo da reflexão sobre esse fato. De modo semelhante pensam também Hölderlin e seu amigo Sinclair, em quem o conceito de expressão ocupa uma posição central[15]. A linguagem como produto da reflexão criadora, que confere seu ser à poesia, é "expressão de um todo vivo, porém específico". O significado dessa teoria da expressão foi evidentemente deslocado pela subjetivação e psicologização do século XIX. Na verdade, tanto em Hölderlin como em Hegel a tradição retórica é muito mais determinante. No século XVIII, *expressão* (*Ausdruck*) assume o lugar de cunhagem (*Ausdrückung*), e refere-se àquela forma que permanece quando se estampa um selo ou algo do gênero. O contexto dessa imagem fica

15. Cf. a edição de Hellingrath, vol. 3, p. 571s.

claro a partir da citação de uma passagem de Gellert[16], que diz:
[386] "nossa língua não é capaz de exprimir certas belezas, assemelhando-se a uma cera quebradiça, que muitas vezes estala e se quebra quando se quer imprimir-lhe as imagens do espírito".

Isso faz parte da antiga tradição neoplatônica[17]. A metáfora tem seu *pointe* no fato de a forma cunhada não estar presente fragmentariamente, mas estar plenamente presente em todas as cunhagens. A aplicação do conceito no "pensamento emanantista" também se apóia nessa verdade. Segundo Rothacker[18], essa idéia está presente como fundamento geral de nossa imagem histórica do mundo. É claro que a crítica à psicologização do conceito de "expressão" abrange todo o conjunto da presente investigação e serve de base para a crítica à "arte da vivência" e à hermenêutica romântica[19].

Como demonstrou E. Wolf[20], a *Repraesentatio*, no sentido de "representação" no palco - o que na Idade Média só podia referir-se aos autos religiosos -, já pode ser encontrada nos séculos XIII e XIV. É por isso que *representatio* não significa, por exemplo, *encenação*, mas, até no século XVII adentro, se refere à presença representada do próprio divino, que acontece no jogo litúrgico. Ocorre, portanto, também aqui, o mesmo que se dá no conceito canônico-jurídico, a saber, a reformulação da palavra latina clássica é promovida pela nova compreensão teológica do culto e da Igreja. A aplicação da palavra ao próprio jogo (representação) - em vez de aplicá-la ao que nele se representa - é um acontecimento absolutamente secundário, que pressupõe a desvinculação do teatro de sua função litúrgica.

16. *Schriften*, vol. 7, p. 273.

17. Cf., p. ex., *Dionisíaca*, I., p. 87.

18. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Handbuch der Philosophie, III), p. 166. Cf. em *Verdade e método*, vol. I, p. 72-3 o conceito de vida em Oetinger e p. 368s em Husserl e Conde Yorck; cf. ainda, *op. cit.*, p. 358s e 377s.

19. Nesse sentido, pode-se encontrar mais indicações em meus trabalhos mais antigos, p. ex., *Bach und Weimar*, 1949, p. 9s (*Kl. Schrif.* II, p. 75-81; *Ges. Werke*, vol. 9) e *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, 1947, p. 25 (*Kl. Schift.* I, p. 11-38; *Ges. Werke*, vol. 4).

20. *Terminologie des mittelalterlichen Dramas*, Anglia, vol. 77.

27. Hermenêutica e historicismo (1965) [387]

Antigamente, quando na filosofia se refletia sobre os fundamentos das ciências do espírito, mal se falava de hermenêutica. A hermenêutica era uma simples disciplina auxiliar, um cânon de regras que tinha como objeto o trato com textos. Em todo caso, ainda se diferenciava por levar em conta e contemplar o modo específico de determinados textos, por exemplo, como hermenêutica bíblica. Havia ainda uma disciplina auxiliar um pouco diferente, também chamada hermenêutica, na figura da hermenêutica jurídica. Continha regras para a complementação de lacunas no direito codificado, tendo, portanto, caráter normativo. A problemática filosófica central que se encontrava inserida no *factum* das ciências do espírito - em analogia para com as ciências da natureza e sua fundamentação através da filosofia kantiana - era abordada, ao contrário, na teoria do conhecimento. A crítica da razão pura de Kant justificou os elementos apriorísticos do conhecimento experimental das ciências da natureza. Assim, convinha que se implementasse uma justificação teórica correspondente para o modo de conhecimento das ciências históricas. Em sua *Historik*, J.G. Droysen projetou uma metodologia das ciências históricas, exercendo grande influência. Essa metodologia visava uma plena correspondência com a tarefa kantiana. Wilhelm Dilthey, que iria desenvolver a verdadeira filosofia da escola histórica, perseguiu desde o princípio e conscientemente a tarefa de uma crítica da razão histórica. Nesse sentido, também sua autoconcepção possuía um cunho epistemológico. Sabe-se que para ele o fundamento epistemológico das chamadas ciências do espírito repousava em uma psicologia "descritiva e analítica", purificada da alienação das ciências da natureza. Na execução dessa tarefa, Dilthey acabou superando seu originário ponto de partida epistemológico, tendo sido ele a fazer surgir o momento filosófico da hermenêutica. É verdade que nunca renunciou ao fundamento epistemológico buscado na psicologia. A base sobre a qual procurou erigir o edifício do universo histórico das ciências do espírito continuou sendo o fato de as vivências serem caracterizadas pelo tomar consciência de si mesmas, de modo que ali não surge nenhum problema a respeito do conhecimento do outro, do não-eu, como acontece na base do questionamento kantiano. O universo histórico, porém, não é um nexo de vivências nos [388]

moldes da autobiografia, onde a história se apresenta em função da interioridade da subjetividade. Por fim, o nexo histórico deve ser compreendido como um nexo de sentido que supera fundamentalmente o horizonte vivencial do indivíduo. É como um texto grande e estranho, para cuja decifração precisa da ajuda de uma hermenêutica. É assim que Dilthey procura a passagem da psicologia para a hermenêutica, a partir da constringência da própria coisa em questão.

Em seu esforço para construir uma fundamentação hermenêutica das ciências do espírito, Dilthey encontrou uma forte oposição da escola epistemológica, que naquele momento também buscava fundamentar as mesmas ciências, partindo do ponto de vista neokantiano, ou seja, da filosofia dos valores desenvolvida por Windelband und Rickert. O sujeito epistemológico pareceu-lhe ser uma abstração anêmica. Por mais que ele próprio estivesse entusiasmado pela busca de objetividade nas ciências do espírito, não poderia abstrair do fato de o sujeito conhecente, o historiador que compreende, não estar simplesmente postado frente ao seu objeto, a vida histórica, mas ser sustentado, ele próprio, pelo mesmo movimento da vida histórica. Sobretudo em seus últimos anos, Dilthey buscou cada vez mais fazer justiça à filosofia idealista da identidade, uma vez que no conceito idealístico do espírito estava pensada a mesma generalidade substancial entre sujeito e objeto, entre eu e tu, como ocorria em seu próprio conceito de vida. Aquilo que Georg Misch defendeu de modo tão agudo como ponto de vista da filosofia da vida contra Husserl e Heidegger[21] partilhou com a fenomenologia tanto a crítica a um objetivismo histórico ingênuo quanto a sua justificação epistemológica através da filosofia dos valores vinda do sudoeste da Alemanha. Por mais evidente que tenha sido, a constituição do fato histórico, através da referência aos valores, não fez justiça às implicações do conhecimento histórico no acontecer histórico[22].

21. Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Einer Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Philos. Anzeiger, 1929/30, 2ª ed., Leipzig-Berlin, 1931.

22. O ano de 1983, além da publicação dos materiais para o volume II da *Einleitung in die Geisteswissenschaft* (Ges. Werke, vol. 18 e 19), voltou a dar destaque a W. Dilthey na consciência geral. Cf. também meus novos trabalhos sobre Dilthey: *Ges. Werke*, vol. 4.

Vale a pena recordarmos aqui que o monumental volume deixado por Max Weber e editado pela primeira vez em 1921, sob o título *Wirtschaft und Gesellschaft*, já havia sido planejado por ele próprio como um "esboço da sociologia compreensiva"[23]. As partes [389]
mais desenvolvidas dessa sociologia, preparada para o esboço de economia social, tratam particularmente de sociologia da religião, de sociologia do direito e de música, enquanto que, por exemplo, a sociologia do Estado recebeu um desenvolvimento apenas fragmentário. Aqui interessa sobretudo a parte introdutória, composta em 1918-20 e hoje intitulada como "Sociologische Kategorienlehre" (Doutrina sociológica das categorias). Trata-se de um imponente catálogo de conceitos, composto em uma base nominalista extrema, que de resto - diferente do conhecido artigo *logos*, de 1913 - evita o conceito de valor (evitando com isso uma base de apoio última no neokantismo vindo do sudoeste da Alemanha). Max Weber chama essa sociologia de "compreensiva", porque toma como objeto o sentido a que se refere a ação social. O certo é que o sentido "da intenção subjetiva", no âmbito da vida sociológico-histórica, não pode ser somente o sentido que cada indivíduo atuante tem em mente de fato. Desse modo aparece o tipo puro, enquanto conceito substitutivo hermenêutico-metodológico, como construção conceitual (a "construção ideal-típica"). Sobre essa base, que Max Weber chama de "racionalista", ergue-se todo o edifício - idealmente "livre de valores" e neutro -, um monumental baluarte-limite da ciência "objetiva", que defende sua univocidade metodológica através da sistemática classificatória. Nas partes de conteúdo mais desenvolvido, essa ciência conduz a uma grandiosa panorâmica sistemática sobre o mundo da experiência histórica. O verdadeiro envolvimento na problemática do historicismo é evitado aqui através de uma ascese metodológica.

O desenvolvimento posterior da reflexão hermenêutica está dominado justamente pelo questionamento sobre o problema do historicismo, e tem seu ponto de partida em Dilthey, cujas obras completas, nos anos de 1920, acabam anulando também a influência de Ernst Troeltsch.

23. A obra póstuma está reunida atualmente em uma reordenação da infinidade de material, feita por J. Winckelmann, como 4ª edição, Tubinga, 1956.

A ligação e o apoio que Dilthey encontra na hermenêutica romântica, que nesse século XX se apóia no renascimento da filosofia especulativa de Hegel, suscitou uma ampla crítica ao objetivismo histórico (Conde Yorck, Heidegger, Rothacker, Betti etc.).

Deixou rastros visíveis também na investigação da história da filologia, na qual os motivos românticos, que haviam sido encobertos e sufocados pelo positivismo romântico do século XIX, voltaram a ter validade[24]. É o que reflete, por exemplo, o problema da
[390] antiga mitologia, renovada dentro do espírito de Schelling, por Walter F. Otto, Karl Kerényi, entre outros. Mesmo um pesquisador tão obtuso como J.J. Bachofen, aferrado à monomania de suas intuições, cujas idéias deram impulso a religiões modernas compensatórias (Ersatzreligion) (e através de Alfred Schuler e Ludwig Klages influenciaram a Stefan George por exemplo), voltou a despertar a atenção da ciência. Em 1925, sob o título de *Der Mythus von Orient und Occident, Eine Metaphysik der alten Welt*, apareceu uma coleção sistemática dos escritos de Bachofen, para a qual Alfred Baeumler escreveu uma introdução eloqüente e significativa[25].

---

24. Fritz Wagner, em: *Moderne Geschichtsschreibung, Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft*, Berlim, 1960, dá uma panorâmica geral e útil sobre a auto-reflexão usual nas ciências modernas históricas - com inclusão expressa da investigação histórica anglo-americana e francesa. Mostra-se que, por toda parte, já não se exerce um objetivismo ingênuo, reconhecendo-se com isso uma necessidade teórica que obriga a superar o mero metodologismo epistemológico.
Também o trabalho de W. Hofers, intitulado *Geschichte zwischen Philosophie und Politik, Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens*, Stuttgart, 1956, que reúne estudos específicos sobre Ranke, F. Meinecke, Litt, assim como a instrumentalização nacional-socialista e bolchevista da história, fazem parte desse contexto. Hofers procura ilustrar, por intermédio da relação com a política, tanto os perigos como as possibilidades produtivas desse aumento de reflexividade no pensamento histórico.
Teríamos que fazer menção também a R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, 1958. Essas lições colocam decididamente a questão da "verdade na história", que ultrapasse a mera "correção", e em suas notas dão muitas indicações sobre os escritos mais recentes, especialmente sobre importantes artigos de revistas.

25. No ano de 1956, três decênios depois, portanto, apareceu uma nova impressão fotomecânica dessa obra de Bachofen (2ª ed., Munique, 1956). Quando, hoje, voltamos a ler essa obra, tomamos consciência, por um lado, de que aquela reedição alcançou sucesso na época, porque desde então realizou-se continuamente a grande edição crítica das obras de Bachofen. Por outro lado, lemos a monumental introdução de Baeumler com um misto de admiração e perplexidade. Baeumler incentivou decididamente a compreensão histórico-espiritual de Bachofen, na medida em que acentuou de modo novo a história do romantismo alemão. Ele colocou uma cisão muito aguda entre o romantismo estético de Jena, que ele prezava como o resultado haurido do século XVIII, e o romantismo religioso de Heidelberg (cf. H.-G. Gadamer, *Hegel und die Heidelberger romantik, Hegels dialektik*, 1971, p. 71-81). Apresenta Görres como precursor disto, cuja volta para a pré-história alemã tornou-se um dos fatores que preparou o levante nacionalista de 1813. Nisto, o trabalho de Baeumler é muito mais correto e, enquanto tal, merece atenção ainda hoje. Como Bachofen, também o seu intérprete move-se naturalmente em um âmbito de experiências psíquicas, que se refere a um espaço científico falso (como fala, com razão, Franz Wiaecker com relação a Bachofen na resenha que faz sobre este, *in: Gnomon*, vol. 28, 1956, p. 161-173).

Mesmo quando folheamos a coleção de história da ciência, de De Vries, intitulada *Forschungsgeschichte der Mythologie*[26], temos a mesma impressão que se deu quando a "crise do historicis- [391]
mo" provocou uma revitalização da mitologia. De Vries oferece uma panorâmica de horizontes bem amplos, com exemplos de textos bem escolhidos. Com exceção da história da religião, ele oferece uma boa panorâmica sobretudo da Idade Moderna e uma análise da cronologia às vezes escravizada e às vezes por demais livre. É interessante ver também o reconhecimento que alcançaram tanto Walter F. Otto quanto Karl Kerényi como precursores de uma nova corrente de investigação que leva o mito a sério.

O exemplo da mitologia é apenas um, dentre muitos. No trabalho concreto das ciências do espírito, poderíamos indicar em muitos pontos a mesma repulsa a um metodologismo ingênuo. No âmbito da reflexão filosófica essa crítica se dá expressamente ao objetivismo e ao positivismo históricos. Essa guinada ganhou importância singular onde a ciência se vincula com pontos de vista originariamente normativos. É o caso da teologia e da jurisprudência. A discussão teológica dos anos de 1950 colocou o problema da hermenêutica em primeiro plano, justamente por ter que conciliar a herança da teologia histórica com a irrupção de novos impulsos de teologia dogmática. A primeira dessas irrupções revolucionárias foi provocada pela exposição da Epístola aos Romanos por Karl Barth[27]. Representou uma "crítica" da teologia liberal, que não tinha em mente a historiografia crítica como tal, mas antes a suficiência teológica, que considerava os resultados da teologia suficientes para se compreender a Sagrada Escritura. Nesse sentido, a

---

26. Vries, J., *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo/Munique, o.J. Cf. também a profícua coleção de fontes para mitologia, publicada por F. Schupp e H.-G. Gadamer/Heirich Vries, Mythos und Wissenschaft, *in*: K. Rahner (entre outros ed.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Friburgo, 2ª ed.,1981, p. 8-38. Um testemunho impressionante para a dimensão hermenêutica do mito encontra-se como um todo o livro de H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, 1979.

27. 1ª ed. 1919.

Römerbrief (Epístola aos Romanos) de Karl Barth, marcada pela recusa total a uma reflexão metodológica, representa uma espécie de manifesto hermenêutico[28]. O fato de Barth não concordar com a tese da desmitologização do Novo Testamento, de Rudolf Bultmann, não se deve tanto ao interesse temático, segundo me parece, mas à vinculação da investigação histórico-crítica com a exegese teológica e ao fato de buscar o apoio da filosofia (Heidegger) para a auto-reflexão metodológica. É isso que impede Barth de identificar-se com os procedimentos de Bultmann. Nesse sentido, tornou-se uma necessidade objetiva não tanto recusar pura e simplesmente a herança da teologia liberal, mas antes dominá-la. A discussão atual do problema hermenêutico no âmbito da teologia – e não apenas a do problema hermenêutico – vem marcada pela discussão e confronto da intenção puramente teológica com a historiografia crítica. Alguns acham que, diante dessa situação, é necessário defender novamente esse questionamento histórico; outros, como mostram os trabalhos de Ott, Ebeling e Fuchs, colocam em primeiro plano não tanto o caráter investigativo da teologia, mas seu auxílio hermenêutico para o anúncio.

[392]

Aquele que, como leigo, quiser tomar posição frente ao desenvolvimento do problema hermenêutico no âmbito da discussão jurídica não poderá aprofundar-se unicamente no trabalho jurídico. Na visão de conjunto, ele irá observar que a jurisprudência se afasta amplamente do chamado positivismo legal. Irá considerar também que uma das questões centrais será saber até que ponto a concretização do direito representa um problema jurídico independente. Kurt Engisch (1953) desenvolveu uma panorâmica desse problema[29]. O fato de esse problema ser colocado em primeiro plano, contrapondo-se ao extremismo do direito positivista, é compreensível também do ponto de vista histórico, por exemplo, na *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* de Franz Wieacker ou no *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* de Karl Larenz[30]. Nos três âmbitos em que a hermenêutica de há muito desempenha algum papel, na ciência histórico-filológica, na teologia e na jurisprudência, pode-se constatar que a crítica ao objetivismo histórico e conseqüentemente ao "positivismo" deu uma nova significação ao aspecto hermenêutico.

Um ponto positivo dessa situação é o fato de o problema hermenêutico ter sido sistematicamente dimensionado e ordenado em toda sua amplitude pelo importante trabalho de um pesquisador italiano. O historiador de direito Emilio Betti, na sua grande obra *Teoria generale della interpretazione*[31] – cujas idéias foram transpostas também para a língua alemã em um *hermeneutisches Manifest* (manifesto hermenêutico), sob o título *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*[32] –, apresentou uma panorâmica do estado da questão, que seduz tanto pela amplitude de seu horizonte, pelo imponente conhecimento de detalhes, quanto por seu desenvolvimento sistemático. Encontra-se muito bem suprido e invulnerável contra os perigos de um objetivismo histórico ingênuo, sendo ao mesmo tempo historiador de direito, professor de direito e concidadão de Croce e Gentile e até muito familiarizado com a grande filosofia alemã, de tal modo que fala e escreve um alemão perfeito. Ele sabe colher e recolher os frutos da reflexão hermenêutica que vêm amadurecendo num esforço incessante desde Wilhelm von Humboldt e Schleiermacher.

[393]

Numa recusa expressa à posição extremista de Benedetto Croce, Betti procura o meio-termo entre o elemento objetivo e o subjetivo da compreensão. Formula um cânon completo dos princípios hermenêuticos, e seu ponto culminante é a autonomia de sentido do texto. Em conformidade com essa autonomia, há que se apreen-

28. Cf. Ebeling, G., "Wort Gottes und Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theol. u. K.*, 1959, p. 228ss.

29. *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, Heidelberg, 1953, p. 294 (Abh. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1953/1; cf. mais recentemente: *Einführung in das juristische Denken*, Stuttgart, 1956). Cf. p. 520.

30. Além da decisiva apresentação que K. Larenz faz na 3ª edição de sua *Methodenlehre*, os trabalhos de J. Esser tornaram-se pontos de partida fundamentais para todo debate jurídico. Cf. J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtfindung. Rationalitätsgarantien der richterlichen Entscheidungspraxis*, Frankfurt, 1970, e *Juristisches Argumentieren im Wandel des Rechtsfindungskonzepts unseres Jahrhunderts*, Sitzb. Heid. Akad. d. Wiss., Phil.-histor. Klasse, 1979, Abh. 1, Heidelberg, 1979.

31. 2 vol., Milão, 1955, edição alemã 1967.

32. *Festschrift für E. Rabl*, vol. II, Tubinga, 1954.

der o sentido, ou seja, a opinião do autor, a partir do próprio texto. Mas com a mesma decisão, ele acentua o princípio da atualidade da compreensão, da adequação do mesmo ao objeto, ou seja, percebe que a vinculação do intérprete com sua própria posição representa um momento integrante da verdade hermenêutica.

Enquanto jurista, Betti está longe de supervalorizar a opinião subjetiva, por exemplo, as casualidades históricas que levaram à formulação de um conteúdo jurídico, equiparando assim a opinião subjetiva ao sentido jurídico. Mas, por outro lado, mantém-se tão fiel à "interpretação psicológica" formulada por Schleiermacher que sua própria posição hermenêutica está constantemente ameaçada de afundar e desaparecer. Por mais que se esforce para superar o reducionismo psicológico e conceber sua tarefa como a reconstrução do nexo espiritual de valores e conteúdos de sentido, só consegue fundamentar a proposição dessa autêntica tarefa hermenêutica através de uma espécie de *analogia com a interpretação psicológica.*

É assim que escreve, por exemplo, que a compreensão é um reconhecimento e uma reconstrução do sentido. Ele justifica essa idéia do seguinte modo:

> "E do espírito que, através das formas de sua objetivação, fala ao espírito pensante, espírito que se sente aparentado àquele em humanidade comum: trata-se de um reconduzir reunitivamente e de um religar aquelas formas com o todo interior que as gerou e do qual elas se separaram. Uma interiorização dessas formas; só que o seu conteúdo é deslocado para uma subjetividade diversa da originária. Trata-se, segundo isso, de uma inversão do processo criador no processo interpretativo, uma inversão, em conseqüência da qual o intérprete precisa percorrer, em seu caminho hermenêutico, o caminho criador na direção inversa; deve levar a cabo esse *repensar* dentro de si"[33].

33. P. 93s.

Com isso, Betti encontra-se na esteira de Schleiermacher, Boeckh, Croce entre outros[34]. Estranhamente ele pensa poder garantir a "objetividade" da compreensão com esse estrito psicologismo [394] de cunho romântico. Ele acredita que essa objetividade estaria ameaçada por todos aqueles que, apoiados em Heidegger, consideram errôneo esse retorno à subjetividade da intenção.

Na discussão que travou comigo[35], reproduzida várias vezes na Alemanha, Betti não consegue ver em mim outra coisa que equívocos e confusões. Algo assim comprova, via de regra, que o crítico julga o autor referindo-se a um questionamento que este não tinha em mente. Parece-me que também aqui é esse o caso. Que a sua preocupação pela cientificidade da interpretação, gerada pelo meu livro, é desnecessária, já lhe garanti em uma carta pessoal. Dessa carta, ele reproduziu com extrema fidelidade, em seu tratado, o seguinte:

> "No fundo, não estou propondo *nenhum método*, mas descrevendo *o que é*. Em sã consciência, creio que não se pode discutir que é assim como o descrevo... Mas, por exemplo, quando lê uma investigação clássica de Mommsen, o Senhor sabe de antemão o único momento em que isso poderia ter sido escrito. Mesmo um mestre do método histórico não consegue manter-se livre dos preconceitos de sua época, de seu mundo social circundante, de sua posição nacionalista etc. Será que isso representa necessariamente uma falta? Mesmo que fosse o caso, acho que é tarefa da filosofia pensar no fato de que essa falta se faz presente toda vez que se produz algo. Em outras palavras, só considero científico *reconhecer o que é*, em lugar de sair à cata do que deveria ser e do que se gostaria que fosse. Nesse sentido, meu pensamento busca ultrapassar o conceito de método da ciência moderna (que conserva sua relativa razão), pensando por princípio e de maneira geral o que *sempre* ocorre".

Mas o que diz Betti a respeito disso? Afirma que estou restringindo o problema hermenêutico à *quaestio facti* ("fenomenologi-

34. Cf. nota 19 e p. 147 do manifesto.

35. Betti, E., "L'ermeneutica storica e la storicità dell intendere", *Annali della Facultà di Giurisprudenza*, XVI, Bari, 1961 e *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1962.

camente", "descritivamente"), e que não coloco a *quaestio iuris*. Como se a tematização kantiana da *quaestio iuris* quisesse prescrever como deveria ser realmente a ciência pura da natureza, e não procurasse, antes, justificar a possibilidade transcendental da mesma, como ela era. No sentido dessa diferenciação kantiana, o pensamento que ultrapassa o conceito de método das ciências do espírito, como procuro apresentar em meu livro, coloca a questão pela "possibilidade" das ciências do espírito (o que não significa dizer como elas propriamente deveriam ser!). Nesse caso, o que confunde o louvável investigador é um estranho ressentimento contra a fenomenologia. Mostra-se no fato de ele só conseguir pensar o problema da hermenêutica como um problema de método, e isto profundamente emaranhado no subjetivismo que se trata de superar.

É evidente que não consegui convencer a Betti sobre o fato de
[395] que uma teoria filosófica da hermenêutica não é uma doutrina do método - correta ou falsa ("perigosa"). Quando Bollnow chama a compreensão de uma "produção essencialmente criadora", isso pode ser um equívoco. Apesar de que o próprio Betti não vacila em qualificar dessa forma a atividade complementar ao direito na interpretação da lei. O certo, porém, é que não basta fundamentar-se na estética do gênio, como faz o próprio Betti. Uma teoria da inversão não permite superar a redução psicológica, que no mais ele mesmo reconhece como correta em si (na linha de Droysen). Desse modo, não supera de todo a ambigüidade que manteve a Dilthey entre psicologia e hermenêutica. Quando para explicitar a possibilidade da compreensão das ciências do espírito se vê obrigado a pressupor que somente um espírito de mesmo nível é capaz de compreender um outro, fica claro que uma tal ambigüidade psicológico-hermenêutica é insatisfatória[36].

Mesmo que se tenha clareza fundamental sobre a diferença entre particularidade psíquica e significado histórico, continua sendo muito difícil encontrar a passagem da estreiteza da psicologia para uma hermenêutica histórica. O próprio Droysen já via necessidade

36. Cf. Também o artigo de Betti, em: *Studium Generale*, XI, 1959, 87, com o que recentemente F. Wieacker concordou de modo intrépido, *Notizen. Volto a debater o grande mérito de Betti e minha crítica a ele em Emilio Betti und das idealistische Erbe, Quaderni Fiorentini*, 7, 1978, p. 5-11.

dessa tarefa com uma clareza absoluta (*Historik*, § 41). Mas até o momento essa passagem só parece ter encontrado uma real fundamentação na mediação dialética do espírito subjetivo e objetivo no espírito absoluto de Hegel.

Isso pode ser percebido, mesmo quando alguém se mantém tão próximo a Hegel como R.G. Collingwood, que teve grande influência de Croce. Atualmente dispomos de dois trabalhos de Collingwood em tradução alemã: sua autobiografia, que o leitor alemão pode encontrar sob o título *Denken*, e que antes disso já alcançara grande êxito em sua língua original[37], e posteriormente sua obra póstuma, *The Idea of History*, sob o título *Philosophie der Geschichte*[38].

Sobre a autobiografia, fiz algumas observações na introdução da edição alemã, o que não quero reportar aqui. A obra póstuma contém uma história da historiografia desde a Antigüidade até o presente, finalizando curiosamente com Croce, e que na V parte contém uma discussão teórica própria. Vou me restringir a esta última parte, uma vez que as partes históricas, também aqui, como se dá em muitas outras passagens, estão dominadas por tradições de pensamento nacionalistas, chegando à incompreensibilidade. Assim, por exemplo, o capítulo sobre Wilhelm Dilthey é sumamente decepcionante para um leitor alemão:

> "Dilthey viu-se confrontado com uma questão que Win- [396]
> delband e os outros não perceberam, uma vez que não aprofundaram suficientemente o problema: A questão de como é possível um conhecimento do particular, paralelamente e em diferenciação para com a experiência imediata. Ele responde a esta questão com a constatação de que um tal conhecimento não é possível e recai na convicção positivista, segundo a qual o universal (o verdadeiro objeto do conhecimento) somente seria passível de conhecimento com a ajuda das ciências da natureza ou de alguma outra ciência fundamentada em princípios naturalistas. Assim, tanto ele quanto toda

37. Introduzido por H.-G. Gadamer, Stuttgart, 1955.

38. Stuttgart, 1955.

sua geração não conseguem se evadir da influência do pensamento positivista" (184).

O que possa ser verdadeiro nessas afirmações torna-se quase irreconhecível, frente à fundamentação que Collingwood oferece para isso.

O ponto central da teoria sistemática do conhecimento histórico é, sem dúvida, a doutrina da reprodução da experiência do passado (*Re-enactment*). Com ela, situa-se no *front* daqueles que lutam contra "o que se pode chamar de interpretação positivista, ou melhor, mal-interpretação positivista do conceito de história" (239). A verdadeira tarefa dos historiadores seria "penetrar no pensamento dos que sustentam a história, cujas ações eles investigam". É difícil traduzir para o alemão e determinar corretamente o que Collingwood tem em mente aqui com o termo "pensar". O conceito de "ato" tem, em alemão, referências bem distintas das que o autor inglês tem em mente. A reprodução do pensamento das pessoas que atuam (ou também dos pensadores) não significa, em Collingwood, propriamente os reais atos psíquicos dos mesmos, mas seus pensamentos, isto é, o que, enquanto o mesmo, pode ser novamente pensado, em se voltando a pensar. O conceito do pensar deve abarcar também o que se chama de espírito comum (o que o tradutor chama, numa infeliz formulação, de "*Gemeinschaftsgeist*" "espírito de comunidade") de uma corporação ou de uma época (230). Mas é curioso como a vivacidade desse "pensar", quando por exemplo Collingwood considera a biografia como anti-histórica por não estar fundamentada no "pensar", mas num acontecimento da natureza.

> "Esse fundamento - a vida corporal de um homem, com infância, maturidade, velhice, com doenças e todos os outros casos de mudança na existência biológica - sente-se baldeado e circundado pelas águas do pensamento (próprio e alheio), sem regras e sem levar em conta a sua estrutura, como um barco naufragado na praia, batido pelas águas do mar."

Quem suporta realmente esse "pensamento"? O que são os suportes da história, em cujo pensamento devemos penetrar? O que

um homem persegue com sua ação será a intenção determinada? Collingwood parece pensar assim[39]: "Sem esse pressuposto, a história de seus atos não é possível" (324). Mas será que reconstruir as intenções significa realmente compreender a história? Vemos assim como Collingwood se enreda, contra sua vontade, na particularidade psicológica. Sem uma teoria dos "que sustentam o negócio do espírito universal", isto é, sem Hegel, ele não encontrará saída. [397]

É claro que ele não irá gostar muito de ouvir isso, pois toda metafísica da história, e mesmo a de Hegel, segundo ele não passaria de um sistema classificatório (276), sem valor de verdade propriamente histórico. Por outro lado, não ficou claro para mim como a sua tese de um historicismo radical se conecta e concorda com sua teoria do *re-enactment*, uma vez que também considera, e creio que com razão, que o próprio historiador é parte do processo histórico que está pesquisando e que só pode observar esse processo a partir do posto que ele próprio ocupa (260). Como é que se pode conciliar isso com a defesa da reprodução de um "pensamento" da tradição, que Collingwood ilustra no exemplo da crítica ao sensualismo, no *Teeteto* de Platão? Temo que o exemplo seja falso e demonstre exatamente o contrário.

No *Teeteto*, quando Platão apresenta a tese de que o conhecimento é exclusivamente percepção sensível, seguindo a Collingwood, como leitor atual, não consigo reconhecer o contexto que o levou a essa tese. No meu modo de pensar, creio que o contexto para isso é outro: a discussão gerada pelo sensualismo moderno. Essa idéia também não sofre nenhum prejuízo pelo fato de tratar-se de um "pensamento". Um pensamento pode ser inserido em diversos contextos sem perder sua identidade (315). Gostaríamos de lembrar a Collingwood, aqui, a crítica à discussão sobre o *statement* de Oxford, em sua própria "Logic of Question and answer"[40]. Creio, na verdade, que só será possível a reprodução do pensamento de Platão, quando se tiver compreendido o verdadeiro

---

39. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 544s.

40. *Denken*, p. 30-43.

contexto platônico (o de uma teoria matemática da evidência, que pelo que me consta ainda não tem total clareza sobre o modo de ser inteligível do matemático)[41]. Será possível compreendermos esse contexto se não suspendermos expressamente os preconceitos do sensualismo moderno[42]?

Em outras palavras, a teoria do *re-enactement* de Collingwood evita a particularidade da psicologia, e apesar disso, a dimensão da mediação hermenêutica, percorrida em todo compreender, acaba escapando-lhe.

[398] Nesse contexto de uma crítica ao objetivismo histórico podemos incluir sobretudo os trabalhos de Erich Rothacker. É sobretudo nos últimos trabalhos, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*[43], que Rothacker desenvolve seus pensamentos iniciais, onde sustenta o interesse hermenêutico de Dilthey (semelhante a Hans Freyer na *Theorie des objektiven Geistes*) contra todo psicologismo. O conceito da forma dogmática de pensamento é concebido inteiramente como um conceito hermenêutico[44]. A dogmática deve ser defendida como um método produtivo do conhecimento das ciências do espírito, na medida em que elabora o contexto imanente de um tema, contexto que determina unitariamente uma região de sentido. Rothacker pode muito bem apelar para o fato de o conceito de "dogmática" não ter um sentido exclusivamente crítico-pejorativo, tanto na teologia quanto na jurisprudência. Mas aqui, diferente do que ocorre nessas disciplinas sistemáticas, o conceito de dogmática não deve ser um mero sinônimo de conhecimento sistemático e,

41. Cf. entrementes meu trabalho "Mathematik und Dialektik bei Plato" (versão reduzida), *in*: *FS für C.F. von Weizsäcker*, Munique, 1982, p. 229-240; *Ges. Werke*, vol. 7 (versão completa).

42. Recordo aqui o grande progresso cognitivo trazido pelo estudo de Hermann Langerbecks intitulado ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ (N. Ph. U., cad. 11, 1934), que não deveria passar ao largo da aguda crítica parcial de E. Kapp em *Gnomon*, 1935. Cf. também minha recensão agora em *Ges. Werke*, vol. 5, p. 341s.

43. Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. d. Ak. d. Wiss. u. Lit., 6, Mainz, 1954.

44. O artigo "Sinn und Geschehnis" (in: *Sinn und Sein, ein philosophisches Symposion*, 1960) serve de exemplo de que Rothacker sabe da necessidade de desvencilhar o problema hermenêutico do sentido de toda investigação psicológica das "intenções", inclusive da própria "opinião subjetiva" de um texto.

portanto, de filosofia. Deve ser, antes, uma "postura distinta" que se deve justificar frente ao questionamento histórico que procura conhecer desenvolvimentos. Assim, para ele, o conceito de "dogmática" tem seu lugar no conjunto da atitude histórica, a partir donde recebe o seu direito relativo. No fundo, trata-se da mesma formulação geral formulada por Dilthey sobre o conceito de contexto estrutural, só que aplicada de modo especial à doutrina histórica do método.

Uma tal dogmática tem sua função corretiva, portanto, onde se pensa e se conhece historicamente. Só existe uma dogmática do direito romano, na medida em que houver uma história do direito. O *Götter Griechenlands* (Os deuses da Grécia), de Walter F. Otto, só foi possível, depois que a investigação histórica extraiu da mitologia grega uma série de conhecimentos parciais sobre a história do culto e da saga. E quando Rothacker designa a "arte clássica" de Wölflin como dogmática, em diferenciação aos "conceitos fundamentais da história da arte", parece-me que essa designação não passa de uma caracterização relativa. A contraposição à estética barroca, em especial ao *maneirismo*, é desde o princípio o gérmen secreto de construção dessa "dogmática". Isso significa que desde o princípio ela foi muito menos objeto de fé e confissão do que de pensamento histórico.

Nesse sentido, a dogmática é, de fato, um elemento de nosso conhecimento histórico. Deve-se a Rothacker ter dado destaque a esse elemento como "a única fonte de nosso saber espiritual" (25). Um nexo de sentido tão abrangente como o que é apresentado por esse tipo de dogmática deve ser levado a efeito, deve mostrar-se evidente. Na pior das hipóteses, para poder realmente compreendê-lo, deve-se considerar a impossibilidade de não ser "verdadeiro". Com isso, segundo a exposição de Rothacker, coloca-se naturalmente o problema da multiplicidade desses sistemas ou estilos dogmáticos. É exatamente isso que constitui o problema do historicismo. [399]

Rothacker mostra-se um defensor temperamental do mesmo. Dilthey tentara eliminar o perigo do historicismo, reconduzindo as diversas concepções de mundo às múltiplas facetas da vida. Rothac-

ker segue seus passos quando fala das dogmáticas como explicações de imagens de mundo vividas ou quando fala de correntes de estilo, reconduzindo-as ao fato de que o homem que atua está vinculado a suas concepções de mundo e a seu perspectivismo. Com isso, todas elas tornam-se irrefutáveis por serem perspectivistas (35). Isso significa que o relativismo não reina ilimitadamente na aplicação da ciência, resguardando seus limites precisos. Não põe em perigo a "objetividade" imanente da investigação. Seu ponto de partida está na diversidade e liberdade do questionamento científico, onde desembocam os direcionamentos variáveis da significabilidade das imagens de mundo que se viveu. A partir desse ponto de vista, até mesmo a ciência moderna da natureza caracteriza-se como a dogmática de uma perspectiva quantificadora (53). Para isso, basta admitir a idéia de que possa haver outro modo de conhecimento na natureza[45].

A afirmação de que a hermenêutica jurídica pertence ao nexo de problemas de uma hermenêutica geral não é evidente por si. De fato, nela não está em questão uma reflexão de caráter metodológico, como é o caso da filologia e da hermenêutica bíblica. Ela trata propriamente de um princípio jurídico subsidiário. Sua tarefa não é compreender enunciados jurídicos vigentes, mas encontrar o direito, isto é, interpretar as leis de tal modo que a ordem do direito impregne toda a realidade. Visto que a interpretação tem aqui uma função normativa, um autor como Betti pode separá-la totalmente da interpretação filológica, e mesmo daquela compreensão histórica, cujo objeto é de natureza jurídica (constituições, leis etc.). Não se pode discutir o fato de a interpretação da lei, no sentido jurídico, acabar sendo uma atividade criadora de direito. Os diversos princípios que devem ser aplicados no fazer – como, por exemplo, o princípio da analogia, o princípio da complementação de lacunas da lei ou finalmente o princípio produtivo, implicado ele próprio na sentença jurídica, isto é, de-
[400] pendente do caso jurídico concreto – não representam apenas problemas metodológicos, mas penetram profundamente e atingem a própria matéria do direito[46].

45. Não consegui ver claramente por que para o caráter prévio (o *apriori*) destas direções de significado Rothacker fez apelo à diferença ontológica de Heidegger, em vez de reportar-se ao apriorismo transcendental que a fenomenologia partilha com o neokantismo.

É evidente que uma hermenêutica jurídica séria não pode contentar-se em utilizar como cânon de interpretação o princípio subjetivo da opinião e a intenção originária do legislador. Em muitos casos não pode deixar de aplicar conceitos objetivos, como, por exemplo, o conceito do pensamento jurídico que se expressa numa lei. Pensar que se pode aplicar uma lei a um caso concreto como o processo lógico da subsunção do particular sob o universal parece ser o caso de uma representação tipicamente laica.

Um positivismo legal que quisesse reduzir toda a realidade jurídica ao direito positivo e a sua aplicação correta dificilmente encontraria hoje alguém que o adotasse. A distância existente entre a generalidade da lei e a situação jurídica concreta, no caso particular, é insuperável por essência. Também não parece ser suficiente pensar à maneira de uma dogmática ideal, segundo a qual a força produtora de direito inerente ao caso particular seria predeterminada logicamente, no sentido de que fosse possível imaginar uma dogmática que pudesse conter, pelo menos potencialmente, todas as verdades jurídicas geralmente possíveis dentro de um sistema coerente. Mesmo a "idéia" de uma tal dogmática completa parece ser absurda, mesmo sem levarmos em conta que, de fato, a força criadora de direito do caso particular está constantemente preparando a base para novas codificações. É interessante observar nessa questão que a tarefa hermenêutica de criar uma ponte, superando a distância entre a lei e o caso particular, dá-se mesmo quando nenhuma mudança das relações sociais ou outras modificações históricas da realidade permitem que o direito vigente se mostre ultrapassado e inadequado. A distância entre lei e caso particular pa-

46. Se considerarmos, por exemplo, o manual para estudantes, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, que Karl Larenz apresentou a público recentemente (Berlim, 1961), a excelente visão panorâmica histórica e sistemática que nos proporciona deixa claro que esta teoria do método tem algo a dizer, sempre que se apresentam questões jurídicas pendentes, e que ela é uma espécie de disciplina auxiliar da dogmática do direito. Nisso reside sua significação para o nosso contexto. Nesse entremeio, essa "Methodenlehre" alcançou a 3ª edição, contendo extensas discussões sobre hermenêutica filosófica. Cf. também a abrangente monografia de G. Zaccaria, *Ermeneutica e Giurisprudenza*, Milão, 1984, que apresenta, em 2 volumes, minha fundamentação teórica e o emprego jurídico que faz J. Esser.

rece simplesmente insuperável. Nessa perspectiva, o problema hermenêutico pode ser absolvido de levar em consideração a dimensão histórica. Aquilo que deixa espaço de jogo para a concreção tampouco é uma simples e inevitável imperfeição no processo de execução da codificação jurídica, de tal modo que se poderia rebaixar idealmente esse espaço de jogo para todo e qualquer critério de medida. Parece, ao contrário, que esse modo de ser "elástico" que abre o espaço de jogo baseia-se no sentido da própria regulamentação legal e no sentido de toda ordenação jurídica em geral.

[401] Se não estou enganado, o próprio Aristóteles já havia visto claramente este ponto, na medida em que não atribuiu nenhuma função positivo-dogmática ao pensamento do direito natural, mas simplesmente uma função crítica. O fato de Aristóteles diferenciar o direito convencional do direito natural, mas também de declarar que os direitos naturais são mutáveis, sempre foi considerado chocante (há inclusive quem conteste esse fato, dizendo que se trata uma interpretação errônea de Aristóteles)[47].

O direito natural e a lei constitucional não são "mutáveis no mesmo sentido". Ao contrário, quando observamos fenômenos comparáveis queremos ressaltar que também o direito natural é mutável, sem deixar de ser distinto do direito por mera instituição. É claro que as leis de trânsito, por exemplo, são mutáveis numa proporção muito mais acelerada do que as do direito natural. Aristóteles não quer atenuar essa realidade. Ele declara, porém, que no mundo instável dos homens (contrariamente ao mundo dos deuses) o direito natural tem uma primazia generalizada. Afirma então: Tem a mesma clareza, e para se estabelecer a diferença entre o justo por natureza e o justo por convenção – apesar de ambos serem mutáveis –, vale a mesma determinação que se dá, por exemplo, na diferença entre a mão direita e a mão esquerda. Por natureza, a direita é mais forte que a esquerda e, no entanto, essa primazia natural não se deixa caracterizar como imutável, na medida em

47. *Ética a Nicômaco*, 1134 b, 27s.

que, dentro de certos limites, se pode suspender essa primazia pelo treinamento da outra mão[48].

Dentro de certos limites, isto é, num certo espaço de jogo. Deixar em aberto esse espaço de jogo não cancela o sentido da ordenação jurídica. É, antes, parte essencial do estado de coisas: "A lei é [402] universal e por isso não pode fazer justiça a cada caso particular"[49]. A questão tampouco depende da codificação das leis. Ao contrário, a codificação só é possível porque as leis, em si e segundo a sua essência, são universais.

Talvez tenhamos de perguntar, aqui, se a conjugação interna da hermenêutica com o escrito não deve ser julgada como algo secundário[50]. Não é por estar escrito que um pensamento necessita de interpretação, mas por causa de seu caráter de linguagem, isto é, a universalidade de seu sentido, a qual possibilita, como conseqüência, uma consignação escrita. Assim creio ter mostrado que tanto o direito codificado quanto o texto escrito, herdado da tradição, apontam para um nexo profundo, que diz respeito ao relacionamento entre compreensão e aplicação. Não causa nenhuma surpresa o fato de Aristóteles ser a maior testemunha disto. Suponho, no entanto, que o gérmen de toda a sua filosofia própria é a crítica que ele dirige à idéia platônica do bem. Contém uma revisão radical da relação entre o universal e o particular implicada na teoria pla-

48. Esta passagem foi trabalhada por L. Strauss, fazendo apelo à teoria da situação extrema, que seguramente ele conhece da tradição judaica, in: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956, com um prólogo de G. Leibholz; e H. Kuhn, in: *Zeitschrift fürPolitik*, 3. NF, 1956, p. 289, posicionando-se criticamente contra essa tese, tentou reconstruir o texto aristotélico, de acordo com H.H. Joachim, afirmando que Aristóteles não defendia de modo irrestrito a mutabilidade do direito natural. Na realidade, creio que a frase 1134b, 32-33 está correta, se o controverso termo "igualmente" não se refere à mutabilidade do direito natural e do convencional, mas ao termo "evidente" (δῆλον) que se segue.
Recentemente, também W. Bröcker tomou posição a respeito dessa controvérsia. Cf. *Aristóteles*, 3ª ed., p. 301s. Na minha opinião, porém, ele cai em um sofisma, quando defende a validade do direito positivo como sendo a opinião de Aristóteles, "no caso de um conflito entre direito natural e direito positivo". Quando Creonte "cancela" o direito natural, isso é evidentemente "válido", mas não "justo". E a questão é saber se no geral tem sentido reconhecermos uma instância do direito natural – diante da qual o "válido" não é justo – além do direito "positivo" e face à sua reivindicação de validade suprema. Procurei mostrar que uma tal instância tem sustentação, mas somente como crítica.

49. Kuhn, *op. cit.*, p. 299.

50. Cf. entrementes meu trabalho "Unterwegs zur Schrift?", *in*: A. Assmann/J. Assmann (eds.), *Schrift und Gedächtinis*, Munique, 1983, p. 10-19; *Ges. Werke*, vol. 7, p. 258-269.

tônica da idéia do bem – ao menos como é apresentada nos diálogos platônicos[51]. E nem por isso ela se torna "nominalismo".

Mas essa idéia não impede que a essa distância essencial entre o universal e o concreto se acrescente ainda a distância histórica capaz de desenvolver uma produtividade hermenêutica própria.

E não me atreveria a decidir se isso vale também para a hermenêutica jurídica, no sentido de que uma ordenação jurídica, que precisa de interpretação porque as coisas mudaram (por exemplo,
[403] com a ajuda do princípio da analogia), pode inclusive colaborar com o universal em vista de uma aplicação mais justa do direito, ou seja, no sentido de afinar o senso jurídico que guia a interpretação. Em outros âmbitos, porém, a coisa está mais clara. Não há dúvidas de que a distância criada pelo tempo confere maior visibilidade ao "significado" dos acontecimentos históricos ou ao nível de graduação das obras de arte.

Creio que a discussão atual sobre o problema hermenêutico em parte alguma é tão acirrada quanto no âmbito da teologia protestante. Em certo sentido, também aqui, como ocorre na hermenêutica jurídica, estão em questão interesses que ultrapassam a ciência. O que significa dizer, interesses de fé e de sua correta proclamação. Como conseqüência temos que a discussão hermenêutica se vê envolta em questões exegéticas e dogmáticas, frente às quais o leigo não pode tomar posição. Mas como ocorre na hermenêutica jurídica, também aqui mostra-se claramente a primazia dessa situação: O "sentido" dos textos a serem compreendidos não

51. Cf. também o excelente estudo que Joachim Ritter fez sobre o "direito natural em Aristóteles" (*res publica*, 6, 1961). Nele mostra-se em detalhe por que não pode haver um direito natural dogmático em Aristóteles. A razão é que a natureza determina a todo mundo humano de um extremo ao outro e conseqüentemente também a sua constituição jurídica. Não fica muito claro se Ritter aceita a minha proposta para o texto, que já apresentei em outubro de 1960 em Hamburg, uma vez que cita, entre outras coisas, o trabalho desse capítulo de H.H. Joachim, sem nenhuma restrição crítica. Mas, objetivamente falando, ele está de acordo com minha concepção – o que, pelo que parece, faz também W. Bröcker, que traduz a passagem em: *op. cit.*, p. 302, mas sem aceitar a minha própria leitura – e desenvolve de uma maneira muito instrutiva o fundamento metafísico da filosofia "política" e "prática" de Aristóteles. O que foi apenas ventilado aqui, tornou-se entrementes objeto de uma investigação mais detalhada que eu fiz em "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles" (Sitzb. d. Heid. Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse, Abh. 3), Heidelber, 1978. A conclusão é que é muito duvidoso se Platão pensou realmente a idéia do bem do modo como Aristóteles a está criticando. O trabalho foi publicado também em *Ges. Werke*, vol. 7. p. 128-227.

pode ser restrito à opinião imaginativa de seu autor. Em toda a grandiosa e monumental obra de Karl Barth, sua *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática eclesial)[52], encontramos contribuições implícitas ao problema hermenêutico, mesmo que nunca apareçam de forma expressa. Com Rudolf Bultmann, as coisas se dão de maneira um pouco diferente, visto que demonstra grande interesse pelas considerações metodológicas e em suas obras completas tomou posição expressa, por diversas vezes, frente ao problema da hermenêutica[53]. Mas, mesmo no caso de Bultmann, o centro de gravidade de todo questionamento conserva um cunho eminentemente teológico, não somente no sentido de que seu trabalho exegético representa o solo experimental e o âmbito de aplicação de seus princípios hermenêuticos, mas também e sobretudo no sentido de que a grande discussão teológica atual, a questão da desmitologização do Novo Testamento, contém muito mais tensões dogmáticas do que o que seria conveniente a reflexões metodológicas. Estou convencido de que o princípio da desmitologização contém um aspecto puramente hermenêutico. Segundo Bultmann, esse esquema não serve para se decidir previamente sobre questões dogmáticas, por exemplo, sobre quantos conteúdos dos escritos bíblicos são essenciais para o anúncio cristão e com isso para a fé, e o que, por exemplo, poderia ser eliminado. Trata-se, porém, do problema da compreensão do próprio anúncio cristão, do sentido em que este deve ser compreendido, se é que deve ser "compreendido". Talvez, e até certamente, seja possível compreender no Novo Testamento "mais" do que o compreendeu Bultmann. O que só poderá acon- [404]
tecer se *compreendermos* esse "mais" *corretamente*, i. é, *realmente*.

A crítica histórica da Bíblia e seu exercício pela ciência do século XVIII e XIX criaram uma situação que exige constantemente um novo equilíbrio entre os princípios gerais da compreensão científica dos textos e as tarefas particulares da autocompreensão

52. Cf. a apreciação de um aspecto importante dessa obra por H. Kuhn, *Phil. Rundsch.* II, 144-152 e IV, 182-191.

53. Cf. *Glauben und Verstehen*, II, 211s, III, 107s, 142s, assim como *Geschichte und Eschatologie*, cap. III; cf. também a contribuição de H. Blumenberg, *Phil. Rundsch.* II, 121-140 e o relato crítico de G. Bornkamm, *loc. cit.*, 29, 1963, p. 33-141.

da fé cristã. É bom recordarmos alguns aspectos da história dessa busca de equilíbrio[54].

No início do desenvolvimento do século XIX encontra-se a Hermenêutica de Schleiermacher, que fundamenta sistematicamente a homogeneidade essencial no procedimento de interpretação da Sagrada Escritura e de todos os demais textos, exatamente como tinha em mente Semler. Nesse sentido, a contribuição mais marcante de Schleiermacher foi sua interpretação psicológica, segundo a qual cada pensamento de um texto, enquanto um momento de vida, deve ser referido ao contexto pessoal de vida de seu autor, se quiser ser compreendido plenamente. Nesse entremeio, alcançamos uma visão mais apurada da gênese do pensamento de Schleiermacher sobre a hermenêutica, depois que Academia das Ciências de Heidelberg[55] publicou os manuscritos berlinenses, a partir de onde Lücke, a seu tempo, compôs a outra edição. Os resultados dessa retomada dos manuscritos originais não são revolucionários, mas tampouco são irrelevantes. Em sua introdução, H. Kimmerle mostra como os primeiros escritos colocam em primeiro plano a identidade do pensar e do falar, enquanto que os trabalhos posteriores consider-
[405] aram o falar como uma exteriorização individualizadora. Acrescenta-se a isso o incremento paulatino do ponto de vista psicológico, que acaba tendo predomínio sobre o ponto de vista da interpretação "técnica" ("estilo"), genuinamente baseada na linguagem.

54. O estudo de Heinz Liebing, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung, über den Wolffianer G.B. Bilfinger* (Tubinga, 1961), mostra como era diferente, antes do surgimento da crítica histórico-bíblica, a relação entre teologia e filosofia, na medida em que o Novo Testamento era compreendido imediatamente como dogmática, i. é, como conteúdo de verdades gerais de fé, e com isso (amistosa ou hostilmente) podia ser referido ao modo sistemático de demonstração e à forma de exposição da filosofia racional. Bilfinger procura fundamentar sistematicamente a cientificidade de sua teologia baseado no terreno da metafísica modificada de Wolff. O fato de estar consciente dos limites colocados pela situação de sua época e por sua perspectiva representa o único elemento de sua teoria da ciência que aponta para o futuro: para o problema da história.
Cf. também a minha introdução a F.Chr. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem*. Nova edição através da Frommann-Verlag, 1964, p. V-XXVIII, *Kleine Schriften* III, 89-100, *Ges. Werke*, vol. 4.

55. A publicação dos manuscritos de Berlim - os mais antigos dos quais, de leitura muito difícil - esteve aos cuidados de Heinz Kimmerle. Cf. o pós-escrito complementar à edição de Heidelberg, 1968. É mérito de M. Frank, "Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und - interpretation nach Schleiermacher", Frankfurt, 1977, manter aberta a discussão sobre Schleiermacher. Cf. para isso minha contraposição *in*: "Entre fenomenologia e dialética - Tentativa de uma autocrítica", acima p. 9s.

É muito conhecido o fato de que a orientação psicológico-subjetiva de Schleiermacher desafia a crítica teológica, inclusive no âmbito da dogmática, que tornou-se novamente acessível graças à nova e esplêndida edição de Martin Redeker[56]. A "autoconsciência da fé" é uma base dogmaticamente perigosa. O livro de Christoph Senft, que discute com bastante agudeza intelectual a evolução que vai de Schleiermacher à teologia liberal de Ritschl, apresenta essa idéia de maneira bastante satisfatória[57]. A respeito de Schleiermacher, Senft escreve o seguinte:

> "Apesar de seu esforço para alcançar conceitos vivos com o objetivo de apreender o elemento histórico, a dialética entre especulação e empiria permanece nele intocada: O efeito recíproco entre a história e aquele que a conhece é crítico e a-problemático; sendo que aquele que pergunta pela história permanece assegurado de toda contrapergunta fundamental".

Como mostra Senft, seguindo essa mesma direção, o próprio F.Ch. Baur, por mais que tome o processo histórico como objeto de suas reflexões, pouco contribuiu para o progresso da questão da hermenêutica, uma vez que afirma a autonomia da autoconsciência como base irrestrita. Em sua hermenêutica, Hofmann parece ter levado a sério a historicidade da revelação também do ponto de vista hermenêutico - o que transparece claramente na apresentação de Senft. O conjunto dos ensinamentos que desenvolve é "a explicação da fé cristã, que tem a sua pressuposição no que está 'fora e além de nós'. Não 'fora e além', considerados do ponto de vista legal, mas inseridos em sua própria história e 'passíveis de experiência'"[58]. Esse ponto oferece garantias de que também "a Bíblia é o livro da revelação como memorial de uma história, ou seja, ela representa uma determinada conjuntura de acontecimentos e não um manual de doutrinas gerais". No conjunto, pode-se dizer que a crítica bíblica que a ciência histórica faz ao cã-

56. *Der christliche Glaube*, 1960. Nesse meio tempo M. Redeker tornou acessível, em dois volumes, o material deixado por W. Dilthey como trabalho de preparação para o volume II de sua biografia sobre Schleiermacher. Cf. *Ges. Werke*, 14,1 e 2.

57. C. Senft, *Warhaftigkeit und Wahrheit. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Tubinga, 1956.

58. *Id., op. cit.*, p. 105.

non suscitou a tarefa teológica de reconhecer a história bíblica *como história*, na medida em que tornou sumamente problemática a unidade dogmática da Bíblia, dissolvendo as pressuposições dogmático-racionalistas de uma "doutrina" bíblica.

Na minha opinião, foi isso que marcou a orientação do debate hermenêutico mais recente. A própria fé nessa história deve ser compreendida como um acontecimento histórico, como um apelo
[406] da palavra de Deus. Isso vale já para a relação do Antigo com o Novo Testamento. Também pode ser compreendido (segundo Hofmann, por exemplo) como a relação existente entre a profecia e sua realização, de modo que a própria profecia que fracassa historicamente só pode ser determinada em seu sentido a partir de sua realização. A compreensão histórica das profecias vétero-testamentárias não prejudica em nada o sentido do anúncio que elas recebem a partir do Novo Testamento. Ao contrário, o acontecimento salvífico anunciado no Novo Testamento só pode ser compreendido como um acontecimento verdadeiro quando sua profecia não é uma mera "reprodução do fato futuro"[59]. É importante salientar sobretudo que o conceito de autocompreensão da fé, o conceito fundamental da teologia bultmanniana, possui um sentido histórico (e não idealístico)[60].

Autocompreensão tem a ver com uma decisão histórica e não com uma espécie de posse e disponibilidade de si. Bultmann sempre ressaltou esse aspecto. Por isso, seria um desvirtuamento entender o conceito de compreensão prévia, empregado por Bultmann, como um fincar pé nos preconceitos, como uma espécie de saber prévio[61]. Na verdade, o que Bultmann desenvolveu foi um conceito puramente hermenêutico, motivado pela análise heideggeriana do círculo hermenêutico e pela estrutura prévia comum à existência humana. Refere-se à abertura do horizonte de questionamento como o único local onde pode dar-se compreensão; o

59. Hofmann, em Senft, 101.

60. Cf. minhas contribuições em *FS G. Krüger*, 1962, p. 71-85 e em *FS R. Bultmann*, 1964, p. 479-490, *Kleine Schriften* I, p. 70-81 (acima p. 145-159, e p. 82-92; *Ges. Werke*, vol. 3.

61. Betti, na sua "Grundlegung", *op. cit.*, p. 115 (nota 47a), parece ter caído no engano de supor que a compreensão prévia seria exigida por Heidegger e Bultmann por promover a compreensão. O correto é, antes, que, se quisermos levar a sério a cientificidade, devemos exigir uma *consciência* da compreensão prévia que está *sempre* em jogo.

que não significa que a compreensão prévia não possa ser corrigida pelo encontro com a palavra de Deus (como ocorre com toda e qualquer palavra). Ao contrário, o sentido desse conceito é tornar visível o movimento da compreensão como essa mesma correção. Deve-se atentar para o fato de que, no caso do apelo da fé, essa "correção" tem um caráter específico e que só se reveste de uma generalidade hermenêutica em função de sua estrutura formal[62].

Nisso baseia-se o conceito teológico da autocompreensão. Também esse conceito foi desenvolvido a partir da analítica transcendental da pre-sença de Heidegger. O ente cujo ser está em jogo, [407]
pelo fato de compreender seu ser, apresenta-se como o caminho de acesso para a questão do ser. A própria mobilidade da compreensão do ser é demonstrada como histórica, como a constituição fundamental da historicidade. Isso é de grande importância para o conceito bultmanniano de autocompreensão.

Esse conceito distingue-se do conceito de autoconhecimento, não somente no sentido psicologista de que no autoconhecimento conhece-se algo dado de antemão, mas também no sentido especulativo mais profundo, que determina o conceito de espírito do idealismo alemão, segundo o qual a autoconsciência perfeita conhece a si mesma no ser outro. Não há dúvidas de que o desenvolvimento dessa autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel só se tornou possível em grande parte pelo reconhecimento do outro. O vir-a-ser do espírito autoconsciente é uma luta por reconhecimento. Ele é o que veio a ser. Por outro lado, no conceito da autocompreensão que diz respeito ao teólogo está em questão algo bem diferente[63].

62. Lothar Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatischer Problem*, Güterslöh, 1961, em sua laboriosa tese de doutorado (da escola de D. Diems), procura elaborar a especificidade da hermenêutica teológica, rastreando a continuidade do postulado transcendental da compreensão teológica desde Schleiermacher, passado por Ritschl e Harnack, até Bultmann e Gogarten, e confrontando-a com a dialética existencial do anúncio cristão.

63. A nota à p. 164, 2ª ed. de *Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns*, Tubinga, 1955, mostra o quanto a análise de Ott, fecunda em muitos aspectos, fica devendo no que se refere à contradição metodológica entre o conceito metafísico da autoconsciência e o sentido histórico de autocompreensão. Não gostaria de entrar no mérito da questão se o pensamento de Hegel, como parece pensar Ott, fala com menos propriedade da autoconsciência do que Bultmann fala da autocompreensão. No entanto, nenhum "diálogo vivo com a tradição" deveria perder de vista que se trata de duas "coisas" diversas – tão diversas como é a metafísica em relação à fé cristã.

O outro, do qual não podemos dispor, o *extra nos*, pertence à essência inalienável dessa autocompreensão. Do ponto de vista cristão, aquela autocompreensão que alcançamos em nossas reiteradas experiências com o outro e com os outros continua sendo incompreensão em um sentido essencial. Toda autocompreensão humana tem o seu limite absoluto na morte. Em sã consciência, não se poderá contrapor isso a Bultmann (Ott 163) e tampouco se poderá encontrar um sentido "conclusivo" no conceito bultmanniano de autocompreensão. Como se a autocompreensão da fé fosse justamente a experiência do fracasso da autocompreensão humana. Para compreender essa experiência de fracasso não precisamos considerá-la do ponto de vista cristão. Cada vez que se faz esse tipo de experiência aprofunda-se a autocompreensão humana. Em cada caso, trata-se de um "acontecimento" e o conceito de autocompreensão é sempre um conceito histórico. Mas segundo a doutrina cristã, deve haver um "último" fracasso. O sentido cristão do anúncio da fé, a promessa da ressurreição que liberta da morte, consiste justamente em
[408] pôr um fim, pela fé em Cristo, nesse contínuo fracasso da autocompreensão frente à morte e à finitude. De certo, isso não significa uma fuga da própria historicidade. Significa, antes, que o evento escatológico não é nada mais que a própria fé. Em *Geschichte und Eschatologie* (História e escatologia)[64], Bultmann escreve: "O paradoxo da existência cristã, sendo ao mesmo tempo escatológica, não-secular e histórica, tem a mesma significação que possui a frase de Lutero: *Simul iustus simul peccator*". É nesse sentido que a autocompreensão se torna um conceito histórico.

A atual discussão hermenêutica que se apóia em Bultmann parece querer superá-lo apenas numa certa direção. Se para Bultmann o apelo do anúncio cristão se dirige ao homem, no sentido de que deve renunciar à vontade de dispor de si mesmo, a própria convocação desse apelo é de certo modo uma experiência privada que

64. Essas leituras que Gifford faz de R. Bultmann são de interesse especial pelo fato de colocarem o posicionamento hermenêutico de Bultmann em relação com outros autores, sobretudo com Collingwood e H.J. Marrou, *De la connaissance historique*, 1954 (cf. *Phil. Rundschau*, VIII, p. 123).

o homem faz enquanto dispõe de si mesmo. Nesse sentido, Bultmann interpretou o conceito heideggeriano da inautenticidade da pre-sença de uma maneira eminentemente teológica. Em Heidegger, porém, a inautenticidade não está ligada à autenticidade no mesmo sentido em que a decadência é tão própria à existência humana quanto a "decisibilidade", e que o pecado (a falta de fé) lhe é tão próprio quanto a fé. Em Heidegger, a origem comum de autenticidade e inautenticidade ultrapassa o ponto de partida baseado na autocompreensão. É a primeira forma sob a qual, no pensamento de Heidegger, o próprio ser veio à fala em sua polaridade de desvelamento e velamento[65]. Assim como Bultmann se apóia na analítica existencial da pre-sença, de Heidegger, para explicitar a existência escatológica do homem entre fé e falta de fé, pode-se também tomar esta dimensão da questão do ser a partir do ponto de vista teológico, na medida em que se traz para a "linguagem da fé" o significado central que possui a linguagem nesse acontecimento do ser. Essa dimensão aparece melhor explicitada no Heidegger tardio. Já na discussão hermenêutica feita por Ott, marcada por um tom altamente especulativo, encontramos uma crítica dirigida a Bultmann, muito próxima à *Carta sobre o humanismo* de Heidegger. Corresponde à sua própria tese positiva, p. 107: "A linguagem, na qual 'vem à fala' a realidade, na qual e com a qual se realiza a reflexão sobre a existência humana, essa linguagem acompanha a existência em todas as épocas de seu acontecer". Creio que também as idéias hermenêuticas do teólogo Fuchs e Ebeling têm sua origem no Heidegger tardio, na medida em que priorizam decisivamente o conceito da linguagem.

Também Ernst Fuchs propôs uma *Hermenêutica* que ele próprio chama de "gramática da fé"[66]. Parte da pressuposição de que a linguagem é a clareira (*Lichtung*) do ser. "A linguagem encerra a decisão sobre o que nos está aberto, enquanto existência, como possibilidade [409]

65. Cf. também *Heideggers Wege*, Tubinga, 1983, p. 29s; *Ges. Werke*, vol. 3.

66. Bad Cannstatt, 1954, cad. compl. à 2ª ed., 1958. Cf. também: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation*, Tubinga, 1959 e *Marburger Hermeneutik*, 1968.

daquilo que podemos vir a ser, se devemos continuar sendo interpelados como humanos." Apóia-se, portanto, em Heidegger, buscando "dissolver o emaranhado moderno preso ao esquema-sujeito-objeto". Mas enquanto Heidegger "pensa os traços que caracterizam a própria linguagem, como provindos do originário e reconduzindo a ele", Fuchs procura reconhecer esse mesmo caráter escutando o Novo Testamento, como o caráter da palavra de Deus.

A consciência de não podermos dizer que somos os últimos a quem se dirige a palavra de Deus vem unida com esse prestar ouvidos. Mas disso segue-se que "podemos e devemos permitir que nos sejam indicados nossos limites históricos, tal como tomam forma na nossa compreensão histórica de mundo. Com isso, recebemos a mesma tarefa que vale de há muito para a auto-reflexão da fé. É uma tarefa que partilhamos também com os autores do Novo Testamento". Desse modo, Fuchs ganha uma nova base hermenêutica, que pode ser legitimada a partir da própria ciência neotestamentária. O anúncio da palavra de Deus é uma tradução das proposições do Novo Testamento, cuja justificação é a teologia.

Aqui, a teologia torna-se quase uma hermenêutica, uma vez que - seguindo o desenvolvimento da crítica bíblica moderna - não tem por objeto a verdade da revelação, ela mesma, mas a verdade das proposições ou comunicações que se referem à revelação divina (98). A categoria decisiva é, por isso, a da *comunicação*.

Fuchs segue os passos de Bultmann argumentando que, frente à fé, o princípio hermenêutico que serve para a compreensão do Novo Testamento deve ser neutro, uma vez que sua única pressuposição é a pergunta por nós mesmos. Mas essa pergunta se revela como a pergunta que o próprio Deus dirige a nós. Uma gramática da fé deve abordar o modo como esse prestar ouvir procede na realidade, esse ouvir que vai ao encontro do apelo da palavra de Deus. "Saber o que acontece nesse encontro ainda não significa que se possa dizer, sem mais, o que se sabe" (86). Assim, em última instância, a tarefa não é apenas ouvir a palavra, mas também encontrar a palavra que diz a resposta. Trata-se da *linguagem* da fé.

O artigo intitulado *Übersetzung und Verkündigung* (Tradução e anúncio) esclarece melhor em que sentido essa doutrina hermenêutica busca ultrapassar a interpretação existencial proposta por Bultmann[67]. Sua orientação básica é o princípio hermenêutico da tradução. Esse princípio é indiscutível: "A tradução deve criar o mesmo espaço que queria criar um texto quando o espírito se pronunciou nele" (409). Mas, frente ao texto - e esta é uma conse- [410]
qüência audaz e inevitável -, a palavra tem a primazia, pois é acontecimento da linguagem. Isso deve deixar claro que a relação entre palavra e pensamento não é no sentido de que a palavra expressa só alcança o pensamento *a posteriori*. A palavra é como um raio certeiro. A seguinte afirmação de Ebeling vem de encontro a isso: "Na realização da pregação, o problema hermenêutico experimenta sua densidade mais extrema"[68].

Não podemos reportar aqui como, a partir dessa base, se apresentam "os movimentos hermenêuticos no Novo Testamento". Talvez o ponto alto a ser observado seja o fato de que, segundo Fuchs, já no Novo Testamento a teologia é por seu próprio princípio a disputa entre um pensamento que ameaça estabelecer desde o princípio o direito e a ordem e a própria linguagem"[69]. A tarefa do anúncio é a transposição em palavras[70].

Todas as atuais críticas ao objetivismo e positivismo histórico têm um ponto em comum, a saber, a idéia de que o chamado sujeito

---

67. "Zur Frage nach dem historischen Jesus", in: *Ges. Aufsätze*, Tubinga, 1960.

68. "Wort Gottes und Hermeneutik", in: *Zeitschr. f. Theol. und Kirche*, 1959.

69. Cf. minhas contribuições a *FS für Bultmann, op. cit.*, *Heideggers Wege*, p. 29s; *Ges. Werke*, vol. 3.

70. Quem sabe se exagerarmos isso que aos olhos de Fuchs e Ebeling se chama de "nova posição hermenêutica" não acabe ficando mais claro. Em um simpático e sério livrinho, Helmut Franz apresentou a questão pelo *Kerygma und Kunst* (*Querigma e arte*) (Saarbrücken, 1959). Move-se amplamente no material da linguagem heideggeriana tardia e considera que a tarefa atual é reconduzir a arte a um ser querigmático verdadeiro. O evento (*Er-eignis*) deve ser reconquistado novamente, a partir do "aparato" ("*Ge-stell*") do empreendimento da arte (*Kunstbetrieb*). O autor tem em mente, em especial, a música e sua pertença essencial ao espaço onde esta repercute, ou melhor, o espaço que a faz soar. Mas é claro que não se refere somente à música, não somente a arte, mas tem em mente também a própria Igreja e sua teologia, quando vê o querigma ameaçado pelo "empreendimento". Mas será que com essa simples transformação em "evento" pode-se caracterizar teologia e Igreja sem mais? Cf. também J.B. Cobb/J.M. Robinson, The New Hermeneutics, Nova York, 1964.

do conhecimento tem o mesmo modo de ser do objeto, de modo que objeto e sujeito pertencem à mesma mobilidade histórica. A oposição entre sujeito e objeto talvez seja adequada onde o objeto, frente à *res cogitans*, é o absolutamente outro, a *res extensa*. O conhecimento histórico, porém, não pode ser descrito adequadamente por meio desse conceito de objeto e objetividade. Segundo as palavras do Conde York, trata-se de compreender a diferença "genérica" entre "ôntico" e "histórico", ou seja, trata-se de reconhecer o chamado sujeito no modo de ser da historicidade que lhe é conveniente. Vimos anteriormente como Dilthey não se aprofundou o bastante para poder tirar todas as conseqüências dessa idéia, mesmo que posteriormente tenham sido tiradas. Faltavam os pressupostos conceituais necessários para superar o problema do historicismo, como explicitou, por exemplo, Ernst Troeltsch.

[411] Foi nesse ponto que o trabalho da escola fenomenológica mostrou-se fecundo. Hoje, uma vez tendo ganho uma visão de conjunto das diversas fases de desenvolvimento da fenomenologia de Husserl[71], parece-me claro que foi ele quem deu o primeiro passo radical nessa direção, ao demonstrar o modo de ser da subjetividade como historicidade absoluta, ou seja, como temporalidade. A obra a que se costuma referir nesse contexto e que marcou época, *Ser e tempo* de Heidegger, tinha uma intenção bem diferente e muito mais radical: colocar a descoberto a inadequação da concepção ontológica prévia que domina a compreensão moderna da subjetividade e da "consciência", incluindo ainda sua formulação extrema como fenomenologia da temporalidade e da historicidade. Essa crítica serviu à tarefa positiva de recolocar a questão do "ser", à qual os gregos deram uma primeira resposta com a metafísica. Mas *Ser e tempo* não foi compreendido nessa sua intenção autêntica, mas no que Heidegger tinha em comum com Husserl, uma vez que se viu nessa obra a defesa radical da absoluta historicidade da "pre-sença", tal como essa procedia já da análise husserliana da fenomenalidade originária da temporalidade ("fluir" = *Strömen*). Argumentava-se assim, por exemplo: O modo de ser da pre-sença ganha agora uma determinação ontologicamente positiva. Não é um ser simplesmente dado, mas tem o caráter do porvir. Não há verdades eternas. Verdade é a abertura do ser que se dá juntamente com a historicidade da pre-sença[72]. Aqui poder-se-ia encontrar o fundamento para justificar a crítica ao objetivismo histórico que se dava nas próprias ciências. É, por assim dizer, um historicismo de segunda ordem, que não apenas contrapõe a relatividade histórica de todo conhecimento à reivindicação absoluta de verdade, mas também pensa seu fundamento, a historicidade do sujeito conhecente, e por isso não pode mais considerar a relatividade histórica como uma restrição da verdade[73]. [412]

Pois bem, mesmo que seja verdade, isso não nos permite concluir que na esteira da filosofia diltheyana das concepções de mundo todo conhecimento filosófico já não tenha outro sentido e valor a não ser o de representar uma expressão histórica. Nesse sentido, ele encontra-se no mesmo nível da arte, na qual está em questão a autenticidade e não a verdade. A questão própria de Heidegger está longe de querer suspender a metafísica em favor da história, ou a pergunta pela verdade em função da autenticidade da expressão. Sua intenção é, antes, questionar através do pensamento o pano de fundo que move o questionamento metafísico. O fato de a história da filosofia aparecer agora em um novo sentido, como o interior da história universal, propriamente como história do ser, isto é, história do esquecimento do ser, não significa que esteja em questão aqui uma metafísica da história, nos moldes como a indica

71. *Husserliana*, I-VIII. Cf. as contribuições de H. Wagner (*Phil. Rundschau*, I, 1-23, 93-123), D. Henrich (*Phil. Rundschau*, VI, 1-25) e L. Landgrebe (*Phil. Rundschau*, IX, 133). H.-G. Gadamer (*Phil. Rundschau*, X, 1-49). A crítica que fiz ali aos pontos de vista da concepção de Herbert Spiegelberg, em alguns pontos baseou-se infelizmente em pressuposições incorretas. Quero retratar-me expressamente aqui quanto à posição de Spiegelberg frente a alguns mal-entendidos, tanto no que se refere ao lema "às coisas, elas mesmas", como ao conceito husserliano de redução, e dizer que tem exatamente o mesmo sentido que eu próprio lhes atribuo.

72. Mas isso não significa: "Não há nada de eterno. Tudo que é, é histórico". Antes, o modo de ser, por exemplo, daquilo que é eterno ou atemporal, Deus ou os números, só pode ser determinado corretamente a partir da "ontologia fundamental", que eleva o seu sentido ontológico na pre-sença – cf., por exemplo, o trabalho de O. Becker sobre a existência matemática (*Jahrbuch für Philosophie und phënomenologische Forschung*, VIII, 1927).

73. Cf., por exemplo, o conceito de "historicismo dinâmico", de F. Meinecke, *Entstehung des Historismus*, p. 499s.

Löwith, como uma forma de secularização da concepção histórico-salvífica do cristianismo[74], e cuja concretização mais conseqüente no terreno do Iluminismo moderno é representada pela filosofia hegeliana da história. Tampouco a crítica histórica de Husserl ao "objetivismo" da filosofia moderna, reportado em seu tratado sobre a "Krisis", representa uma metafísica da história. A "historicidade" é um conceito transcendental.

Se apelarmos para o ponto de vista de uma metafísica teológica, será fácil argumentar contra esse tipo de historicismo transcendental para compreender a partir dela tudo que vale como ente, como uma produção ou como um desempenho da objetivação dessa subjetividade. Esse historicismo transcendental, ao estilo da redução transcendental de Husserl, apóia-se na historicidade absoluta da subjetividade. Se deve haver um ser-em-si e único que pode restringir a mobilidade histórica universal dos projetos de mundo que vão se produzindo por si, esse deverá ser, evidentemente, algo que supere todas as perspectivas humanas finitas, como é próprio imaginar-se de um espírito infinito. Mas isso não é nada mais que a ordem da criação, que, deste modo, impõem-se como uma ordenação anterior a todos os projetos humanos de mundo. Nesse sentido, Gerard Krüger interpretou, décadas atrás, o duplo aspecto da filosofia kantiana[75] – seu idealismo do fenômeno e seu realismo da coisa em si – e mesmo em seus trabalhos mais recentes procurou defender o direito de uma metafísica teológica contra o subjetivismo moderno, baseado na experiência mítica ou religiosa.

[413] Mas a questão torna-se muito mais difícil, quando não se assumem as conseqüências que desembocam no relato cristão da criação, e apesar disso se busca contrapor o antigo cosmos teleológico – em favor do qual continua advogando a assim chamada consciência natural do mundo – à mudança da história humana[76]. É correto e evidente afirmar que a essência da historicidade só veio à consciência do pensamento humano com a religião cristã e com sua ênfase ao momento absoluto do ato salvífico de Deus. Mas, esses mesmos fenômenos da vida histórica já eram conhecidos, só que compreendidos "a-historicamente", seja derivando o presente de um tempo mítico primitivo, seja compreendo-a na perspectiva de uma ordem ideal e eterna.

É verdade que a historiografia de um Heródoto, e mesmo a de um Plutarco, por exemplo, sabe descrever muito bem as alternâncias da história humana, como um acervo de exemplos morais, sem refletir pura e simplesmente sobre a historicidade do próprio presente e a historicidade da existência (*Dasein*) humana. O paradigma das ordenações cósmicas, onde tudo que se desvirtua da norma e que é contrário à norma acaba desvanecendo-se e sendo reassumido no grande equilíbrio do curso da natureza, pode descrever também o curso das coisas humanas. A melhor ordenação das coisas, o estado ideal, é na idéia uma ordenação que dura tanto quanto o universo, e mesmo que uma realização da mesma não consiga perdurar e acabe dando lugar a uma nova confusão e desordem (o que chamamos de história), isto é conseqüência de um erro de cálculo da razão que conhece o que é justo. A ordenação justa não tem história. História é história de decadência e, em todo caso, restabelecimento da ordenação justa[77].

Na perspectiva da história humana real, o único que se pode representar é o ceticismo histórico – o que por outro lado corresponde à idéia da Reforma cristã. Era essa a pretensão e a idéia que [414]
estava por trás da descoberta de Löwith sobre as pressuposições teológicas, e especialmente escatológicas, da filosofia européia da história, em "Weltgeschichte und Heilsgeschehen". Pensar a uni-

74. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, agora em *Sämtl. Schriften*, 2 Stuttgart, 1983, p. 7-239.

75. *Philosophie und Moral in der kantischen kritik*, Tubingen, 1931.

76. Cf. a crítica de Löwiths Krüger, *Phil. Rundschau*, VII, 1959, p. 1-9.

77. Já formulei isso há alguns decênios por ocasião do escrito de Günther Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlim, 1932 (DLZ, 1932, p. 1982s), do seguinte modo: "Onde a paidéia correta estivesse atuando em um Estado não haveria o que nós chamamos de 'história': o jogo recíproco de surgir e perecer, crescimento e perda. Por sobre as leis processuais do acontecer, confirmadas pelos fatos, erguer-se-ia o estado conservado. E só na medida em que percebemos que essa *duração* pode chamar-se 'história' é que aparecerá o 'posicionamento' de Platão 'frente à história': Na permanência da cópia do modelo duradouro, em um cosmos político em meio ao que é natural, o ser da história se realizaria como imortalidade da conservação que se repete (Pense-se no início do *Timeo*)". Entrementes, Konrad Gaiser tratou novamente desse problema em: *Platos Ungeschriebene Lehre*, 1963. Cf. também meu trabalho "Platos Denken in Utopien", Gimnasium 90, 1983, p. 434-455; *Ges. Werke*, vol. 7, p. 270-289.

dade da história universal é, segundo Löwith, a falsa necessidade do espírito cristão modernista. Segundo Löwith, se levarmos realmente a sério a finitude do ser humano, não poderemos pensar nem no Deus eterno e nem no plano de salvação que este persegue junto com os homens. Deveríamos olhar para o eterno curso da natureza, para aprender nele a equanimidade, a única que é adequada à pequenez da existência humana no conjunto do universo. Como vemos, o "conceito natural do universo", desenvolvido por Löwith tanto frente ao historicismo moderno, quanto à ciência moderna da natureza, tem um cunho estóico[78]. Nenhum outro texto grego parece ilustrar tão bem as intenções de Löwith quanto o escrito pseudo-aristotélico (helenístico-estóico) "De mundo". Não há do que se admirar. De certo, o autor moderno, tanto quando seu precursor helenista, só está interessado no processo da natureza enquanto representa o outro lado da desordem desesperadora das coisas humanas. Quem defende assim a naturalidade dessa imagem natural de mundo em hipótese alguma tomará o eterno retorno do mesmo como seu ponto de partida – como tampouco Nietzsche –, mas partirá sempre da pura e simples finitude da existência humana. Sua recusa da história espelha o fatalismo, isto é, o desespero frente ao sentido dessa existência. Não é uma negação do significado da história, mas a negação de que esta possa ser interpretada como tal.

Entre as críticas feitas à crença na história da modernidade, parece-me muito mais radical a crítica de Leo Strauss, apresentada em uma série de esplêndidos livros sobre a filosofia política. Foi professor de filosofia política em Chicago, e o fato de que um crítico tão radical do pensamento político da modernidade atue ali representa um dos impulsos mais estimulantes de nosso mundo atual – esse mundo que diminui sempre mais o espaço de jogo para a liberdade. É bem conhecida aquela *querelle des anciens et des modernes* que tirou o fôlego do público literário do século XVII e XVIII, na França. Mesmo que isso não tenha passado de uma mera disputa literária, a tensão dessa luta acabou levando necessariamente a uma solução definitiva no sentido de uma consciência histórica. Essa luta mostrou a rivalidade existente entre os defensores da superioridade intocável dos

78. *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Sb. d. Hd. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1960.

poetas clássicos da Grécia e de Roma e a autoconsciência literária dos escritores contemporâneos, que por aquela época fizeram surgir um novo período clássico da literatura na corte do Rei Sol. Tratava-se de pôr limites ao caráter absolutamente paradigmático da Anti- [415]
güidade. Aquela querela foi a última forma de confrontação a-histórica entre a tradição e a época moderna.

Não é por acaso que já um dos primeiros trabalhos de Leo Strauss, que trata da crítica da religião spinoziana (*Die Religionskritik Spinozas* – 1930), se ocupa dessa querela. Toda a imponente obra de sua vida de erudito está consagrada à tarefa de desdobrar novamente essa querela em um sentido novo e mais radical, isto é, contrapor a justeza luminosa da filosofia clássica à autoconsciência histórica moderna. O questionamento de Platão a respeito do Estado optimal, e mesmo a ampla empiria política de Aristóteles que sustenta a primazia dessa questão, têm muito pouco a ver com o conceito de política que domina o pensamento moderno desde Machiavell. Em seu livro agora também acessível em tradução alemã, *Naturrecht und Geschichte* (Direito natural e história), Strauss parece remontar à figura oposta da moderna concepção histórica de mundo, ou seja, ao direito natural. Mas o verdadeiro sentido de seu livro também é esclarecer que os clássicos gregos da filosofia, Platão e Aristóteles, são os verdadeiros fundadores do direito natural e não deixar que se sustente a validade filosófica do direito natural estóico nem do medieval, sem falar do da época do Iluminismo.

A motivação de Strauss nessa questão é sua visão catastrofista da modernidade. Uma questão tão elementar e humana como a distinção entre "justo" e "injusto" reivindica que o homem possa erguer-se acima de seus condicionamentos históricos. A filosofia clássica tem razão quando, junto com a questão da justiça, coloca em primeiro plano a incondicionalidade dessa distinção; mas o historicismo radical, que relativiza historicamente toda validade incondicional, não pode ter razão. Deve-se, portanto, examinar seus argumentos à luz da filosofia clássica.

É claro que o próprio Strauss não imagina poder empreender essa tarefa do mesmo modo que o fez Platão, por exemplo, ao criticar a sofística. Ele próprio está tão amplamente inserido e familia-

rizado na consciência histórica moderna, que o direito da filosofia clássica não pode ser postulado e representado por ele de modo "ingênuo". Nesse sentido, sua própria argumentação contra o que chama de historicismo edifica-se ela própria sobre um fundamento histórico. Apela para o fato de que (também Löwith repete esse apelo) o próprio pensamento histórico está sujeito a condicionamentos históricos para poder surgir. Isso vale tanto para as formas de historicismo ingênuo, isto é, para a formação do sentido histórico no estudo da tradição, quanto para as formas refinadas do mesmo, que pensam também a própria existência do sujeito conhecedor em sua historicidade.

Por mais correto que isso seja, é inevitável concluirmos que o fenômeno do historicismo, que teve sua hora e sua vez, pode um [416] dia chegar a desaparecer. Isso é verdadeiro não porque, se isso não ocorresse, o historicismo "contradir-se-ia", mas é verdadeiro na medida em que se confronta seriamente consigo próprio e porque o faz. Não se pode argumentar portanto que um historicismo que afirma de modo absoluto a condicionalidade histórica de todo conhecimento, "para toda eternidade", estaria no fundo se contradizendo. Esses tipos de autocontradição são águas de um outro rio[79].Também aqui temos que nos perguntar se essas duas frases - "todo conhecimento é condicionado historicamente" e "este conhecimento vale incondicionalmente" - se encontram no mesmo nível, de tal modo que podem contradizer-se mutuamente. Isso porque a tese não diz que essa frase será sempre mantida por verdadeira - assim como nem sempre o foi no passado. Ao contrário, o historicismo que se leva a sério deve contar com o fato de, algum dia, sua tese já não se sustentar como verdadeira, isto é, ser pensada "a-historicamente". Mas não porque a afirmação incondicional da condicionalidade do conhecimento não tenha sentido, mas porque contém uma contradição "lógica".

Mas não é esse o sentido que Strauss confere a essa questão. A simples indicação de que os clássicos pensavam de outro modo, a-historicamente, ainda não diz nada sobre a possibilidade de se pensar a-historicamente hoje. E, no entanto, há motivos suficientes

79. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 651, nota 85.

para considerarmos que a possibilidade de pensar a-historicamente não é uma possibilidade vazia. As precisas observações "fisionômicas" sobre essa questão, reunidas por Ernst Junge, poderiam confirmar o fato de a humanidade ter chegado junto "à muralha do tempo"[80]. Mas a pretensão de Strauss vai na linha do pensamento histórico e tem o sentido de um corretivo. Sua crítica denuncia a pretensão da "compreensão histórica das idéias herdadas da tradição de querer compreender esse mundo das idéias do passado melhor do que este mesmo podia fazê-lo"[81]. Esse tipo de pensamento exclui desde o princípio a possibilidade de as idéias herdadas da tradição serem simplesmente verdadeiras, o que se constituiria num dogmatismo quase universal desse modo de pensar.

Parece que a imagem do historicista, caracterizada e combatida por Strauss aqui, corresponde àquele ideal do Iluminismo perfeito que em minhas próprias investigações sobre a hermenêutica filosófica caracterizei como a idéia norteadora do irracionalismo histórico de Dilthey e do século XIX. Não se trata de um ideal utópico do presente, em cuja luz por assim dizer o passado desvelar-se-ia por completo? Creio que aplicar a perspectiva do presente sobre todo o passado, considerando-a como superior a este, não representa a verdadeira essência do pensamento histórico, mas caracteriza a positividade obstinada de um historicismo "ingênuo". [417] O pensamento histórico tem sua dignidade e seu valor de verdade no reconhecimento de que "o presente" não existe, o que existe é um horizonte de futuro e passado, em constante mudança. Ainda não se concretizou (e creio que jamais poderá se concretizar) que alguma perspectiva, na qual se mostram idéias herdadas da tradição, possa ser a correta. A compreensão "histórica" não goza de nenhum privilégio sobre essa questão, nem a de hoje e nem a de amanhã. Ela mesma será abarcada pelos horizontes cambiantes e terá de mover-se com eles.

80. Cf. também *Analyse der modernen Kunst*, de Arnold Gehlen, que fala diretamente da *post-histoire*, "na qual estamos entrando". Cf. minha resenha dos "Zeitbilder", in: *Phil. Rundschau*, X, 1/2. = *Kleine Schriften*, II, 218-226; *Ges. Werke*, vol. 9.

81. *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959, cit. p. 68.

Ao contrário, a formulação da hermenêutica filológica, segundo a qual temos de compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu, como já demonstrei, provém da estética do gênio; originalmente, porém, não passa de uma simples formulação do ideal do Iluminismo buscando explicitar idéias confusas através da análise conceitual[82]. Sua aplicação à consciência histórica é secundária e dá asas à falsa aparência de uma superioridade insuperável do intérprete atual, o que Strauss critica com razão. Quando Strauss argumenta, porém, que mesmo para compreender melhor temos que compreender primeiramente um autor como ele próprio se compreendeu, creio que está subestimando as dificuldades de toda compreensão, porque ignora aquilo que se pode chamar de dialética da proposição.

É o que aparece em outra passagem, quando ele defende o ideal de uma "interpretação objetiva" de um texto, com a idéia de que o autor compreendeu sua doutrina somente de um único modo, "supondo-se que ele não estava confuso" (67). Deveríamos perguntar ainda se essa oposição entre claro e confuso é assim tão evidente como supõe Strauss. Objetivamente falando, essa idéia não faz com que ele comungue com o posicionamento do Iluminismo histórico perfeito e acabado, passando ao largo do verdadeiro problema hermenêutico? Ele parece julgar possível compreender o que não se compreende pessoalmente, mas o que um outro compreende, e somente compreender tal como este compreendeu a si mesmo. E parece pensar ainda que quem diz alguma coisa, com isso compreendeu "a si mesmo" necessária e adequadamente. Creio que ambas as coisas não podem ser certas. Para podermos extrair um sentido válido desse princípio hermenêutico que reza que se deve compreender um autor "melhor" do que ele próprio se compreendeu, devemos livrá-lo da pressuposição de um Iluminismo perfeito e acabado.

A modo de provocação, perguntamos então como se comporta o defensor da filosofia clássica, representado por Strauss, a partir do ponto de vista hermenêutico. Investiguemos isso num exemplo. Strauss mostra claramente que a filosofia política clássica conhece

82. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 300s.

a relação eu-tu-nós, como é chamada na discussão moderna, sob um nome completamente diferente, como *amizade*. Percebe corretamente que a maneira moderna de pensar, que fala "do problema do tu", procede da posição básica de primazia do *ego cogito* carte- [418]
siano. Strauss pensa agora compreender por que o antigo conceito de amizade é correto e a formação do conceito moderno é falsa. Aquele que procura compreender o que constitui o Estado e a sociedade terá que falar legitimamente sobre o papel da amizade. Por outro lado, não poderá falar com a mesma legitimidade "com relação ao tu". O tu não é nada sobre o que se possa falar, algo para quem falamos. Se em lugar da função da amizade colocarmos como fundamento o papel do tu, perdemos justamente a essência objetiva e comunicativa do Estado e da sociedade.

O exemplo parece-me ser muito feliz. Essa postura indeterminada entre a teoria da virtude e a teoria dos bens que ocupa o conceito de amizade na ética aristotélica tem sido para mim, de há muito, e por motivos semelhantes, um ponto de partida para reconhecer certos limites da ética moderna face à ética clássica[83]. Concordo plenamente, portanto, com o exemplo de Strauss, mas pergunto: Será que essas idéias não ocorrem a alguém quando lê os clássicos a partir da perspectiva da ciência histórica, reconstruindo sua opinião e mesmo assim acreditando piamente ser possível, por assim dizer, que eles tenham razão? Ou será que não encontramos neles certa verdade porque ao procurar compreendê-los já sempre pensamos por nós mesmos, o que significa dizer que suas proposições parecem ser verdadeiras a partir das correspondentes teorias modernas em voga? Será que podemos compreender realmente essas proposições, sem compreendê-las ao mesmo tempo como mais corretas? Se esse for o caso, pergunto novamente: Não faz sentido, então, dizer a respeito de Aristóteles: "ele próprio não pôde compreender-se a si mesmo como nós o compreendemos. Isso porque consideramos o que ele diz mais correto do que aquelas teorias modernas (que ele não pôde conhecer)"?

83. Cf. meu trabalho "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik" (*Kleine Schriften*, I, 179-191; *Ges. Werke*, vol. 4). Cf. também meu trabalho "Freundschaft und Selbsterkenntnis", *in*: *FS für Uvo Hölscher*, Würzburg, 1985; *Ges. Werke*, vol. 7 e minha recensão conjunta sobre a ética na filosofia, *Rdsch.*, 32, 1985, p. 1-26.

Poderíamos dizer algo parecido sobre a diferença entre o conceito de Estado e o conceito de *pólis*, sugeridos acertadamente por Strauss. O fato de a instituição do Estado ser algo bem diferente do que a comunidade de vida natural da *pólis* não é uma conclusão muito correta. Mas com isso também descobre-se algo – e novamente a partir dessa experiência da diferença – que não permanece incompreensível apenas para a teoria moderna. Também seria incompreensível para nossa relação com os textos clássicos herdados da tradição, se não os compreendêssemos a partir de sua oposição com a modernidade. Chamar a isso de "revitalisation" parece-me ser novamente uma maneira de falar tão imprecisa como o *Re-enactment* de Collingwood. A vida do espírito não é como a do corpo. O reconhecimento desse fato não significa um falso historicismo. Significa estar em perfeita harmonia com Aristóteles: *epidosis eis auto*. Objetivamente falando, creio não divergir muito de Strauss, uma vez que também ele considera inevitável em nosso pensamento atual a "fusion of history and philosophical questions". Estou totalmente de acordo com Strauss quando ele diz que seria uma afirmação dogmática querer ver nisso uma primazia absoluta da modernidade. Os exemplos citados – que se podem multiplicar à vontade a partir dos escritos de Strauss – mostram de maneira inequívoca o tanto de compreensão prévia que nos domina imperceptivelmente quando pensamos com os conceitos ricamente herdados da tradição, e o quanto pode nos ensinar uma retomada dos pais do pensamento.

[419]

Em todo caso, não podemos deixar-nos induzir ao erro de pensar que o problema da hermenêutica só poderia ser colocado desde o ponto de vista do historicismo moderno. Isso, se admitirmos que os clássicos discutiam as opiniões de seus precursores não como historicamente diferentes, mas como se fossem contemporâneas. Mas a tarefa da hermenêutica de interpretação dos textos herdados da tradição também estava presente então. E, supondo-se que esta interpretação sempre inclui a questão da verdade, talvez ela não esteja tão longe de nossas próprias experiências com textos, como quer supor a metodologia da ciência histórico-filológica. Sabe-se que a palavra *hermenêutica* se reporta à tarefa do intérprete, o qual explicita e comunica algo incompreensível, por ser falado

numa língua estranha – mesmo que essa seja a linguagem dos deuses feita de sinais e signos. O saber que se consagra a essa tarefa sempre foi objeto de possíveis reflexões e desenvolvimento consciente. Esse desenvolvimento pode muito bem ter se dado na forma de uma tradição oral, como ocorreu no sacerdócio délfico. Mas a tarefa da interpretação se apresenta com muita decisão onde há literatura escrita. Tudo que foi fixado por escrito tem algo de estranho, exigindo, enquanto tal, a mesma tarefa de compreensão que encontramos quando se fala algo em língua estrangeira. O intérprete do texto gráfico, assim como o intérprete do discurso divino ou humano, tem a tarefa de superar a estranheza e possibilitar apropriação. Essa tarefa pode complicar-se quando a distância histórica entre o texto e o intérprete se tornar consciente. Isso porque, nesse caso, a tradição que sustenta tanto o texto herdado quanto seus intérpretes está rompida. Creio, no entanto, que sob o ímpeto de falsas analogias metodológicas sugeridas pelas ciências da natureza, a hermenêutica "histórica" se distancia em muito da hermenêutica pré-histórica. Tentei mostrar que essas hermêuticas compartilham pelo menos um traço dominante comum: a estrutura da aplicação[84].

Seria interessante investigar qual o nexo essencial existente entre hermenêutica e literatura escrita, em seus primórdios gregos. [420]

Se pudermos dar crédito a Platão, será interessante notar não só que a interpretação dos poetas foi feita tanto por Sócrates quanto por seus adversários sofistas. Mais importante é o fato de toda a dialética platônica ter sido expressamente relacionada pelo próprio Platão com a problemática da literatura escrita, e que, mesmo no âmbito da realidade do diálogo, a dialética assume, não raro, expressamente um caráter hermenêutico, seja porque se introduza a conversação dialética por uma tradição mítica de sacerdotes e sacerdotisas, seja pelos ensinamentos de Diotima ou simplesmente pela constatação de que os antigos não teriam se preocupado se nós compreendemos ou não, e por isso ter-nos-iam deixado sem ajuda, como diante de uma lenda. Devemos considerar também a posição inversa: Até que ponto os próprios mitos de Platão fazem

84. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 458s.

parte do curso da preocupação dialética, possuindo assim, eles próprios, caráter de interpretação? Assim, a partir dos impulsos dados por Hermann Gundert[85], a construção de uma hermenêutica platônica poderia ser sumamente instrutiva.

Mas ainda mais importante que isso seria uma análise de Platão como *objeto* de reflexão hermenêutica. A obra de arte dialógica contida nos escritos de Platão ocupa um lugar peculiar, no centro, entre a multiplicidade das máscaras da poesia dramática e a autenticidade do escrito doutrinário. Nesse sentido, os últimos decênios contribuíram para a formação de uma consciência hermenêutica mais elevada. O próprio Strauss surpreende, em seus trabalhos, com muitas mostras de brilhante decifração das relações de significado ocultas no decurso dos diálogos platônicos. Por mais que tenham nos ajudado a análise formal e outros métodos filológicos, a verdadeira base hermenêutica é a nossa própria relação com os problemas temáticos de que trata Platão. Mesmo a ironia artística de Platão (como qualquer ironia) só pode ser compreendida por quem está por dentro dos temas que ele trata. A conseqüência é que essas interpretações decifradoras permanecem "inseguras". Sua "verdade" não pode ser demonstrada "objetivamente", a não ser a partir daquele acordo temático que nos liga com o texto interpretado.

No mais, indiretamente, Strauss deu uma ampla e importante contribuição para a teoria hermenêutica através de sua investigação sobre um problema específico: saber até que ponto se deve levar em conta a tergiversação consciente da verdadeira opinião na compreensão de textos, quando se está sob a violência de ameaças de perseguição da autoridade ou da Igreja[86]. Foram estudos sobre Maimônides, Halevy e Spinoza, sobretudo, que deram impulso e esse modo de consideração. Não quero pôr em dúvida as interpre-
[421] tações de Strauss, pois parecem amplamente evidentes. Mesmo assim, gostaria de apresentar uma consideração oposta, cuja razão pode ser duvidosa nesses casos, mas que se justifica plenamente em outros casos, como em Platão. A dissimulação consciente, a tergiversação e o fato de esconder a própria opinião não são na verdade o caso extremo, raro de acontecer, de uma situação normal e corriqueira? Do mesmo modo, a perseguição (autoritária ou eclesial, inquisição etc.) não passa de um caso extremo, em comparação com a pressão, deliberada ou não, que a sociedade e a publicidade exercem sobre o pensamento humano. Quando tivermos plena consciência de que um e outro lado não se diferenciam a não ser por uma diferença de grau, então poderemos sentir a dificuldade hermenêutica do problema proposto por Strauss. E como poderemos chegar a uma constatação inequívoca da dissimulação? Desse modo, quando encontramos proposições contraditórias em um autor, não faz sentido tomar as proposições escondidas e ocasionais como expressão de sua verdadeira opinião, como pensa Strauss. Existe também um conformismo inconsciente no espírito humano que tende a tomar por realmente verdadeiro tudo que no geral se mostra como evidente. Existe, por outro lado, também uma tendência inconsciente de experimentar possibilidades extremas, mesmo que nem sempre se deixem conjugar com um todo coerente. O extremismo experimental de Nietzsche é um testemunho irrefutável. O caráter de contraditoriedade pode até ser um critério de verdade privilegiado, mas infelizmente não representa critério algum dentro da atividade hermenêutica.

Strauss propõe uma frase, de princípio evidente, afirmando que se um autor apresenta contradições tão patentes que podem ser facilmente reconhecidas por um garoto secundarista, estas teriam sido escritas deliberadamente e até determinadas para ser assim reconhecidas. Mas creio que aplicar esse exemplo aos assim chamados erros de argumentação do Sócrates de Platão seria um erro muito grande. A razão disso não é porque ali estaríamos ainda nos inícios da lógica (quem pensa assim está confundindo pensamento lógico com teoria lógica). A razão está antes em que a essência de uma conversação fiel à coisa em questão deve assumir também o ilógico[87].

85. In: *FS O. Regenbogen*, Heidelberg, 1952 e *Lexis* II.

86. *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952.

87. Creio que a discussão desse problema continua ainda sem ter alcançado o ponto exato, como mostra a notável recensão do escrito de R.K. Sprangue, *Plato's use of fallacy*, feita por Kl. Oehler, Gnomon, 1964, p. 335s.

Essa questão tem conseqüências hermenêuticas gerais. Trata-se do conceito da intenção do autor. Não vou levar em conta a posição auxiliar que a jurisprudência poderia oferecer aqui com sua doutrina da interpretação da lei. Quero apenas mencionar o fato de que o diálogo platônico representa o paradigma de uma multiplicidade de significados e relações, das quais o próprio Strauss extrai coisas importantes. Será que a verdade mimética, presente no decurso dos diálogos socráticos em Platão, deve ser tão subestimada a ponto de
[422] já não vermos essa multiplicidade na própria verdade, e até no próprio Sócrates? Será que um autor sabe realmente e em todas as frases o que tem em mente? O capítulo espetacular da auto-interpretação filosófica – estou pensando, por exemplo, em Kant, em Fichte ou em Heidegger – parece-me falar uma linguagem evidente. Se fosse correta a alternativa apresentada por Strauss, segundo a qual um autor filosófico deve ter uma opinião unívoca ou então estará confuso, temo que em muitas questões de interpretação controversa caberia uma única conseqüência hermenêutica, a saber, reconhecer como fatalmente dado o estado da confusão.

Para caracterizar a estrutura do processo hermenêutico lancei mão expressamente da análise aristotélica da *phronesis*[88]. Com isso, estava avançando num caminho traçado por Heidegger já em seus primeiros anos de Freiburg, ao posicionar-se contra o neokantianismo e a filosofia dos valores (e em última instância também contra o próprio Husserl) e em favor de uma hermenêutica da facticidade. De certo, a base ontológica de Aristóteles tornou-se suspeita para ele já em seus primeiros ensaios. Essa base servira de suporte para o edifício de toda a filosofia moderna, especialmente para o conceito de subjetividade e de consciência e para as aporias do historicismo. Foi o que depois, em *Ser e tempo*, chamou-se de "ontologia do ser simplesmente dado" (*"Ontologie des Vorhandenen"*). Mas na filosofia de Aristóteles havia um ponto que na época representava para Heidegger muito mais que um mero contraste. Representava antes um aliado para suas próprias intenções filosóficas, a saber, a crítica aristotélica ao "eidos universal" de Platão e

88. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 462s.

positivamente a demonstração da estrutura analógica do bem e de seu conhecimento, tarefa que se apresenta na situação da ação.

O que mais me admira na defesa que Strauss faz da filosofia clássica é seu esforço por compreendê-la como uma unidade, de modo que a oposição extrema entre Platão e Aristóteles tanto em relação à forma quanto ao sentido da questão pelo bem parece não lhe causar preocupações[89]. Os primeiros estímulos que recebi de Heidegger tornaram-se fecundos entre outras coisas porque involuntariamente me ajudaram a penetrar mais fundo no problema hermenêutico da *Ética a Nicômaco*. Não creio, de modo algum, que este seja um uso indevido do pensamento aristotélico. Isso nos ensina, antes, como podemos extrair dali um possível ensinamento, uma crítica do universal-abstrato, nos moldes como essa crítica se tornou determinante para a situação hermenêutica com o surgimento da [423]
consciência histórica, sem precisar do extremismo dialético hegeliano e por conseguinte sem a conseqüência insustentável representada no conceito do saber absoluto.

Em 1956, apareceu o opúsculo *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins* (O redespertar da consciência histórica), onde Theodor Litt publicou, sob o título "Der Historismus und seine Widersacher" (O historicismo e seus adversários), uma discussão temperamental que ele travou com Krüger e Löwith (infelizmente não também com L. Strauss). Essa discussão parece insistir nesse ponto[90]. Creio que Litt tem razão quando vê o perigo de um novo dogmatismo na hostilidade contra a história. A busca por um padrão de medida firme e constantemente igual, "que indica a direção àquele que é chamado para agir", possui uma força especial sempre que erros de julgamento ético-político levem a conseqüências fatais. A questão pela justiça, a questão pelo verdadeiro Estado, parece ser uma necessidade elementar da existência humana. Nesse sentido, tudo depende de como se deve pensar e como colocar essa questão, para que ela possa trazer esclarecimentos.

89. Em meu último grande trabalho a respeito de Platão, "Die Idee des Guten zeischen Plato und Aristoteles", Abh. der Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl. Abh. 3, Heidelberg, 1978, procurei dissolver essa presumida contraposição, com a qual provavelmente L. Strauss teria se dado por satisfeito.

90. Heidelberg, 1956.

Litt mostra que isso não pode ser nenhuma norma comum, sob a qual poderia ser subsumido o caso do agir prático-político que se deve julgar[91]. Também percebo que ele não se serviu da ajuda que Aristóteles poderia ter-lhe dado nesse terreno, uma vez que este já fizera a mesma objeção contra Platão.

Estou absolutamente convencido de que temos que aprender dos clássicos. Também sei avaliar que Strauss não somente impõe essa exigência como também pode transformar amplamente essa exigência em atos. Mas entre os ensinamentos que devemos aprender deles conto também a contraposição insuperável que existe entre uma *politike tekhne* e uma *politike phronesis*. E acho que Strauss não pensa isso de modo suficiente.

Todavia, o auxílio que pode nos prestar Aristóteles nesse ponto é que não nos extraviemos numa apoteose da natureza, da naturalidade e do direito natural. Isso não ultrapassaria o estatuto de uma crítica doutrinária e impotente à história. O auxílio de Aristóteles seria, ao contrário, conquistar uma relação adequada com os temas da tradição histórica e uma melhor capacidade de conceber
[424] o real, aquilo que é. Ademais, julgo que o problema levantado por Aristóteles ainda não está resolvido. Pode ser também que a crítica aristotélica – como tantas outras – tenha razão naquilo que ela diz, porém não contra quem o diz[92]. Isso, porém, é um campo aberto.

[425] 28. Hermenêutica (1969)

Se partirmos do pressuposto de que os anos de 1955 até 1965 devem ser vistos como uma unidade, cujo elemento específico precisamos descrever, a primeira tarefa a ser realizada deverá ser destacar esse espaço de tempo da década anterior, a qual se caracteri-

91. "Seria um esforço sem esperança querer estabelecer, segundo a idéia do "verdadeiro" Estado e seguindo a norma de justiça, *qual* é propriamente a ordenação especial das coisas comuns que ajudaria *hic et nunc* à exigência comum de realização" (88). Litt fundamentou isso com mais precisão em seu escrito *Über das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis* (do ano de 1940).

92. Cf. nota 89, acima p. 493.

zava por uma espécie de necessidade de recuperação: Precisava desfazer o isolamento imposto a todos os países pela Segunda Guerra Mundial e seus antecedentes que separou o pensamento das influências trazidas pela convivência entre vizinhos. Se nos países do bloco oriental a comunicação com a filosofia encontra-se ainda hoje bloqueada pelos mais variados motivos, o que ganhou influência na Europa Central, após o final da Segunda Guerra Mundial, foram sobretudo os filosofemas franceses e ingleses-americanos, com um deslocamento temporal, muito comum na filosofia, de uma área da linguagem para a outra; por outro lado, a filosofia fenomenológica e existencialista passou da Alemanha para a França, a Itália etc., e mais tarde para a América. Sartre e Merleau-Ponty, Whitehead, Russel e Wittgenstein, Husserl e Heidegger começaram um intercâmbio mútuo, formando uma base de onde partiram as novas correntes que marcaram os últimos dez anos. Uma delas é indiscutivelmente a hermenêutica.

Antes disso, na época do romantismo alemão, a hermenêutica se orientara pelas questões centrais da filosofia por obra de Schleiermacher. Seu pensamento, baseado na filosofia do diálogo, como a concebia sobretudo Friedrich Schlegel, parte do significado metafísico da individualidade e de sua subordinação e tendência ao infinito. Em seguida, com Wilhelm Dilthey a hermenêutica adquiriu seu caráter propriamente filosófico. Em 1966, publicou-se pela primeira vez, entre os materiais diltheyanos sobre a vida de Schleiermacher reunidos em um segundo volume, o grande estudo do jovem Dilthey[93] sobre hermenêutica. Desse estudo só conhecíamos alguns fragmentos, graças ao tratado acadêmico de 1900. Entre outras coisas ele mostra como as bases da problemática filosófica da hermenêutica radicam-se no idealismo alemão, mas não somente na descrição dialética de Schleiermacher sobre a compreensão como ação recíproca de subjetividade e objetividade, de individua- [426]
lidade e identidade, mas sobretudo na crítica de Fichte ao conceito dogmático de substância e nas possibilidades que ele abriu para se pensar o conceito de força histórica. Baseia-se também em Hegel, na medida em que eleva o espírito "subjetivo" ao caráter de espíri-

93. W. Dilthey, *Leben Schleiermacher*, II, 2 (ed. M. Redeker), Berlim, 1966.

to "objetivo". Dilthey soube ver justamente a relevância pioneira da *Historik* (Historiografia) de Droysen para a metodologia das ciências do espírito, na medida em que Droysen aproveitou o legado idealista para uma autocompreensão adequada do método histórico. A herança dessa hermenêutica idealista continua viva até os nossos dias. Uma excelente apresentação sistemática e um desenvolvimento atual devemos ao historiador de direito Emilio Betti, cujo "manifesto"[94] hermenêutico em língua alemã recolhe o resumo dessa tradição (cf. Betti[95]). Ele fez sua exposição sistemática em uma obra muito abrangente[96].

Nesse sentido, a dimensão da teoria da ciência foi radicalmente ultrapassada. Nessa teoria, desde Dilthey até Betti o pensamento idealista foi utilizado em função da hermenêutica. Schleiermacher já havia destacado a conexão interna existente entre falar, compreender e interpretar, dissolvendo a vinculação tradicional do tema hermenêutico a "manifestações vitais fixadas por escrito" (Dilthey). Com isso, restituiu o caráter hermenêutico ao diálogo vivo. Mas também no estreitamento epistemológico que hermenêutica voltou a sofrer no século XIX não se puderam esconder as dificuldades que se opunham a uma teoria geral da interpretação inspirada no idealismo. O fato de a hermenêutica jurídica, que reivindica uma função legislativa, dever conectar-se à área da metodologia hermenêutica das ciências do espírito tornava-se tão obscuro como o sentido reprodutivo da interpretação que desempenha papel tão importante no teatro e na música. Ambos indicam para além da problemática inerente à teoria da ciência. Isso vale também para a teologia. Pois, mesmo que a hermenêutica teológica não lance mão de nenhuma outra fonte de inspiração ou de revelação para o ato de compreensão da Sagrada Escritura, o acontecimento querigmático da interpretação da Bíblia, como se dá na pregação ou no cuidado pastoral individual, enquanto fenômeno hermenêutico, não pode ser simplesmente desqualificado nem reduzido à problemática científica da teologia. Desse modo, foi preciso in- [427]
terrogar qual a necessidade de se abordar a unidade do problema hermenêutico num âmbito que ultrapassa a teoria da ciência e apreender o fenômeno da compreensão e da interpretação em um sentido mais originário. Mas então deveríamos ultrapassar também a ampliação universal da hermenêutica feita por Schleiermacher e sua fundamentação na unidade do pensamento e da fala. Isso porque deveríamos englobar também a hermenêutica jurídica, que antes estava estreitamente ligada à hermenêutica teológica, porque ambas incluíam "interpretação" e aplicação, isto é, o emprego de algo normativo ao caso particular.

É claro que não basta distinguir entre a fundamentação teórica da interpretação e uma dimensão de sua aplicação prática. A hermenêutica como "arte" pertence ao âmbito da *scientia practica*, e a questão é saber se *scientia practica* significa a mera aplicação da ciência à práxis, como pressupõe Husserl quando refuta a tradução das leis lógicas a normas artificiais do reto pensar, mostrando seu sentido teórico fundamental. Tanto a ciência que busca o ente perene e o ente que é a partir de si mesmo quanto a arte cujo saber trata do elemento produtivo e criador têm o caráter específico do saber que é decisivo para a *scientia practica* e seus representantes modernos, a "razão prática", e cujo caráter normativo não é de natureza teórica nem técnica. Isso fica claro no plano da hermenêutica jurídica, onde a busca da sentença justa não é uma mera subsunção do caso particular no caso geral (as cláusulas da lei). A busca das "cláusulas" *corretas* repousa, antes, numa decisão própria criativa, complementária ou aperfeiçoadora do direito. Algo parecido pode-se dizer da missão querigmática do pastor de almas: a bagagem teológica não lhe basta para exercer o ministério. Seria um erro, no entanto, crer que essas decisões, que a ciência teórica não pode arrebatar ao juiz ou ao pastor de almas, estejam à mercê de determinações irracionais. É preciso definir mais exatamente o que significa a razão em tais decisões.

Isto, e não um puro irracionalismo, é a contribuição feita pela filosofia da existência, a saber, reconhecer a decisão, a escolha ou como se queira chamar esse momento de todo juízo, como uma

94. E. Betti, Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, *in*: *Festschrift für E. Rabel*, vol. II, Tubinga, 1954, p. 79-168.

95. Cf. minha apreciação "Emilio Betti und das idealistische Erbe", *Quaderni Fiorentini* 7, 1978, p. 5-12.

96. E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vol., Milão, 1955. Tradução alemã reduzida: *Allgemeine Auslegunglehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1967.

modalidade de razão. Jaspers[97] formulou o caráter racional desse saber com a idéia de uma elucidação da existência enxertada nas si-
[428] tuações-limite, nas quais a ciência como saber apodíctico deixa o homem sozinho. Para descrever esse fenômeno seguiu-se utilizando o conceito de saber próprio da ciência, e nesse sentido Heidegger foi mais radical quando tomou o conceito de situação-limite como ponto de partida de uma guinada ontológica. Heidegger contrapôs-se ao conceito ontológico do ente simplesmente dado (*Vorhanden*), que forma a base da ciência. Partindo do conceito do "estar à mão" (*zuhanden*) e do ser-compreendido-em-função-de (*Sich-auf-etwas-Verstehens*), próprios do domínio prático-técnico do mundo, ele definiu a estrutura ontológica da "pre-sença" humana como "compreensão do ser", quer dizer, recorrendo à verdadeira ação clarificadora da razão. Desse modo, o conceito de hermenêutica adotado por Dilthey, ou seja, a arte de compreender estruturas de sentido, se converteu no paradoxo de uma "hermenêutica da facticidade". Essa hermenêutica continha uma crítica ontológica aos conceitos tradicionais de norma, especialmente ao conceito de valor (Rickert, Scheler) e ao conceito "platônico" de significado unívoco e ideal (Husserl). O ser em si, liberto da interpretação psicológica para poder ser atribuído à esfera do normativo na lógica e na ética, do ponto de vista puramente ontológico não passava de "ser simplesmente dado", carente de todo fundamento. Esse ser em si só não se encontrava carente de fundamento na medida em que o jovem Scheler pressupunha uma fundamentação baseada na teologia da criação que poderia servir de base ao conceito de valor, de bem e para o conceito de uma ordem de valores e de bens.

Foi assim que Heidegger transferiu para o centro da própria filosofia a hermenêutica que antes se incluía na problemática dos fundamentos das chamadas ciências do espírito. Do ponto de vista ontológico, o paradoxo de uma hermenêutica da facticidade implicava a crítica aos conceitos de consciência, de objeto, de fato e de essência, de juízo e de valor. Foi a radicalidade desse enfoque que deu um impulso revolucionário à obra *Ser e tempo*. Mas a forma de

97. K. Jaspers, *Philosophie*, 3 vol., Berlim, 1932 e *id*: *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, Groningen, 1935.

reflexão transcendental adotada por Heidegger então, limitando-se a aprofundar os fundamentos transcendentais da filosofia, não se ajustava a sua verdadeira intenção nem pôde cumprir a tarefa de tomar a finitude e historicidade da "pre-sença" (em lugar da infinitude do que é perene) como fio condutor para elucidar a pergunta pelo sentido do ser. Nessa época e à luz dessa problemática pôde-se entrever pela primeira vez o lugar central que ocupa a questão da linguagem no pensamento de Heidegger. O que ocorre no fenômeno da linguagem ultrapassa a reflexão da filosofia transcendental e supera radicalmente o conceito de uma subjetividade transcendental como base de toda demonstração última (cf. Heidegger[98]).

Isso coincidiu com a guinada empreendida pela crítica anglo-saxã da linguagem, que partia de uma reflexão sobre o ideal de uma linguagem lógica artificial, plenamente unívoca. No lugar do [429]
cálculo lógico degradado em simples disciplina técnica auxiliar e da axiomatização da linguagem, apareceu a análise da linguagem realmente falada (*ordinary language*). De princípio, a intenção da crítica à metafísica permaneceu intocada, mas vinha associada à expectativa positiva de que a nova orientação rumo à linguagem viva, falada, não apenas ensinava a desmascarar problemas aparentes, como a resolvê-los. Essa guinada teve ampla repercussão, sobretudo com a publicação da obra póstuma de Wittgenstein *Investigações filosóficas* (1953). Esse escrito continha uma crítica expressa aos próprios pressupostos nominalistas presentes em seu *Tractatus* (1921) e à orientação da Escola de Viena, sobretudo de Carnap. A idéia de uma normatização da linguagem presidida pelo ideal da univocidade foi substituída pela teoria dos jogos de linguagem. Cada jogo de linguagem é uma unidade funcional que representa como tal uma forma de vida. A filosofia continua sendo crítica da metafísica e da linguagem, mas sob a base de um acontecimento hermenêutico levado a cabo por uma historicidade interna interior.

Essa função analítica da filosofia iniciada aqui pode ser qualificada como hermenêutica, na medida em que seu ponto de partida

98. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.

não é uma estrutura artificial de meios de informação nem uma teoria da informação ou uma semiótica geral dedicada a construir a partir de si a sintaxe da linguagem e expor sua ação comunicativa. Aqui descreve-se, antes, a própria conduta da vida e da linguagem, a qual cria suas próprias regras e formas estruturais. Comparada com o pólo oposto da assim chamada teoria da informação, a hermenêutica representa um outro modo de consideração que não busca esclarecer o fenômeno da linguagem a partir de processos elementares, mas a partir de sua própria realização vital.

A ciência pode fazer muitas objeções a isso. Desde há muito a hermenêutica é uma parte constitutiva da teologia. Sobretudo com a crítica feita pela teologia dialética à linguagem sobre Deus, e desde que a teologia histórica do liberalismo assumiu a tarefa de harmonizar sua própria pretensão científica com o sentido querigmático da Sagrada Escritura e com sua interpretação, surgiu de novo a problemática hermenêutica. Assim, Rudolf Bultmann[99], adversário ferrenho de toda teoria da inspiração e de toda exegese pneumática, e mestre do método histórico, reconheceu a relação ontológica prévia que o sujeito tem com o texto que procura compreender. Fez isso, na medida em que, na relação do crente com a Sagrada Escritura descobriu uma "pré-compreensão" inerente à
[430] existência humana que se manifesta na pergunta por Deus. Quando adotou o lema da desmitologização, procurando liberar o núcleo querigmático do Novo Testamento e salvar assim a Sagrada Escritura do estranhamento histórico, Bultmann estava seguindo na verdade um velho princípio hermenêutico. Isso porque é evidente que o verdadeiro objetivo dos escritos do Novo Testamento é sua mensagem de salvação e que esses escritos devem ser lidos à luz dessa mensagem. Foram sobretudo alguns discípulos que radicalizaram o tema da hermenêutica redescoberto por Bultmann. Ernst Fuchs[100], com um livro que reuniu de forma genial a reflexão e a

99. R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munique, 1954; id: *Crer e compreender*, São Leopoldo, Sinodal, 1978.

100. E. Fuchs *Hermeneutik, Ergänzungsheft mit Registern*, Bad Cannstatt, 1958; *Id: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tubinga, 1959.

exegese, e Gerhard Ebeling[101], partindo sobretudo da hermenêutica luterana. Ambos falam de um "acontecimento de linguagem" próprio da fé, buscando afastar do sentido salvífico da tradição bíblica qualquer objetivismo indiferente, na linha do mito ou do fato histórico. Mesmo que não faltem contra-reações na teologia moderna, esses estímulos obrigam a consciência hermenêutica a progredir não só na teologia protestante, mas também na católica[102].

Também no campo da jurisprudência, pelo menos no que diz respeito ao espaço de língua alemã, o aspecto hermenêutico adquire um novo impulso. Enquanto um problema de concretização do direito, o aspecto hermenêutico ocupa sempre seu lugar como complemento da dogmática jurídica (cf. a panorâmica do debate em Kurt Engisch[103]). Além disso, foi sobretudo a obra de Th. Wiehweg[104] e de K. Maihofer[105] que iniciou uma nova reflexão sobre a peculiaridade do conhecimento jurídico, reivindicando para isso o antigo conceito retórico da tópica. Também a *case law* anglo-saxã apresenta um aspecto hermenêutico interessante[106].

Mas também na vertente filosófica, encontramos desde há muito uma tendência similar, dotada de uma consciência filosófica [431]
ainda maior, quando Chaim Perelman e seus colaboradores defenderam o significado lógico da argumentação usual no direito e na política contra a lógica da teoria da ciência[107]. Utilizando os recursos da análise lógica, mas justamente com a intenção de distinguir os procedimentos do discurso persuasivo contra a forma de de-

101. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, Tubinga, 1959; *id:* Hermeneutik, *in*: K. Galling (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tubinga, 1959.

102. Cf. também a recepção americana desses estímulos em J.M. Robinson/J.B. Cobb, *The New Hermeneutics*, Nova York, 1965, e R.W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, Nova York, 1966.

103. K. Engisch, *Logische Studien zur Gesetzeanwendung*, Heidelberg, 3ª ed., 1963, e *id.*: *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtwissenschaft unserer Zeit*, Abh. der Heidelberger Akd. d. Wiss., Phil-hist. Klasse, 1953.

104. T. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*, Munique, 1953, 3ª ed., 1965.

105. W. Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, Frankfurt, 1963.

106. Cf. H.L.A. Hart, *The concept of Law*, Oxford, 1961.

107. C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhetorique. Traite de l'argumentation*, Paris, 1958.

monstração lógico-apodíctica, ele lança mão da antiga aspiração da retórica contra o positivismo científico. Frente à unilateralidade da teoria moderna da ciência e da *philosophy of science*, era inevitável que o interesse filosófico não recuperasse lentamente seu interesse pela tradição da retórica, exigindo sua revitalização[108]. Foi o que fortaleceu também o interesse pela hermenêutica, uma vez que essa partilha com a retórica sua distinção frente ao conceito de verdade da teoria da ciência e a defesa de seu direito à autonomia. Fica em aberto a questão de saber se essa correspondência, historicamente legítima, entre retórica e hermenêutica é total e plena. De certo, a maioria dos conceitos da hermenêutica clássica desde Melanchton provém da tradição retórica da Antigüidade. O elemento da retórica, o âmbito dos *persuasive arguments*, tampouco se limita às ocasiões forenses e públicas da arte da oratória. Parece dilatar-se, antes, com o fenômeno universal da compreensão e do entendimento. Mas desde antigamente permanece uma barreira infranqueável entre a retórica e a dialética. O processo do entendimento insere-se mais profundamente na esfera da comunicação intersubjetiva, abrangendo também todas as formas em que se dá o consenso tácito, como o demonstrou M. Polanyi[109], e igualmente os fenômenos de comunicação à margem do âmbito da linguagem, os fenômenos mímicos, como o riso, o choro, cujo significado hermenêutico nos foi ensinado por H. Plessner[110].

Mas convém mencionarmos outro contexto, a saber, a relação problemática em que se encontra hoje a poética frente à retórica. Isso contém um aspecto hermenêutico. Em suas origens e até os dias de Kant e da destronização da retórica pela estética do gênio e pelo conceito de vivência, ambas as disciplinas estavam fraternal-
[432] mente unidas, ambas existiam como artes da linguagem, isto é, formas de uso artístico e livre do discurso. Mas havia nelas um prejulgamento que acabou sendo dissipado. Nessa tradição compreendeu-se a linguagem da poesia e a linguagem do discurso artístico a

108. Cf. o instrutivo volume baseado em uma rica investigação de M. Natanson-H.W. Johnstone, *Philosophy and Argumentation*, University Park (Penna.), 1965.

109. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Londres, 1958 e *id.*, *The Tacit Dimension*, Nova York, 1966.

110. H. Plessner, *Lache und Weinen*, Munique, 1950.

partir do conceito de *ornatus*. Mas isso significa que a linguagem simples da vida prática representa o exemplo autêntico da linguagem. E, pelo menos desde Vico, Hamann e Herder, a evidência desse enfoque do problema acabou sendo esquecida. Se a poesia representa a linguagem matriz do gênero humano, poderá nos ensinar a respeito da essência da linguagem muito mais do que nos ensinam as ciências que estudam as línguas enquanto idiomas estrangeiros em sua existência alienada nos moldes de meios de comunicação e de informação. Ora, a relação entre poesia e hermenêutica encontra-se em dificuldades por causa do predomínio do jacobismo técnico-industrial, uma vez que a compreensibilidade da obra poética (como a da obra pictórica ou plástica) é considerada um preconceito "clássico". Parece-me que, atualmente, a tarefa da hermenêutica continua sendo justamente explicar essas figuras de compreensibilidade deficientes (basta recordar as obras de um grupo de investigação sobre hermenêutica, aparecidas nos últimos anos sob o título *Poetik und Hermeneutik* [Poesia e hermenêutica]).

O testemunho mais evidente em favor da aspiração a reconhecer a verdade, também à margem da ciência, é a experiência da arte. É mais fácil recusar as exigências da *vita practica*, uma vez que em nossa época de fé na ciência e sob a égide da especialização generalizada parece que se renunciou ao próprio direito em favor de levar uma vida "científica". No que diz respeito à experiência da arte, tampouco faltaram tendências a reclamar sua cientificização (cf. Gehlen[111] e Bense[112]). Graças aos recursos da teoria moderna da informação, é possível de princípio e em boa medida substituir o arsenal da invenção artística com produtos de uma combinação técnica, denunciando a capacidade de juízo dos consumidores contemporâneos da arte (uma capacidade que nunca foi muito elevada). A experiência da arte, cujo calcanhar de Aquiles sempre foi sua convivência com o contemporâneo e que demonstra sua autêntica soberania na simultaneidade (*Gleichzeitigkeit*) que guarda com a arte sobrevivente de épocas passadas, guarda uma pretensão de verdade que limita a pretensão de validez exclusiva da ciência. Essa

111. A. Gehlen, *Zeitbilder*, Frankfurt, 1960.

112. M. Bense, *Aesthetica*, Baden-Baden, 1965.

pretensão impõe à reflexão filosófica um tema que não se esgota
[433] na teoria da ciência. M. Dufrenne[113], na França, e L. Pareyson[114], na Itália, renovaram a problemática da estética a partir dessa perspectiva. Em *Verdade e método I*[115], eu próprio tentei legitimar a reivindicação filosófica da verdade, partindo da experiência da arte, frente à auto-interpretação ingênua da ciência moderna. A ciência da poesia ou a ciência da arte em geral não são as primeiras nem as únicas a integrar a poesia em nossa autocompreensão humana. A poesia, sobretudo, mas também qualquer outra arte que tenha algo a nos dizer, já está incorporada desde sempre em nossa autocompreensão e contribui em sua formação. Esse fato legitima a pretensão da hermenêutica filosófica de abordar essa autocompreensão em suas condições formais e de conteúdo e a elevá-la a conceito.

Mas na verdade não apenas o legado do humanismo estético mas também o legado da antiga *scientia practica* vem reforçar a problemática da hermenêutica. Essa *scientia* se destacava como um modo de saber próprio (*allo eidos gnoseos*[116]) frente ao conceito de ciência da antiga *episteme* (segundo o que se compreende por ciência hoje, só a matemática pode satisfazer a esse conceito) não só a partir de seu projeto originário na ética e política aristotélicas[117]. Ela possui sua própria legitimidade – esquecida pela consciência geral – também frente ao conceito moderno de ciência e sua versão técnica. É tarefa da hermenêutica refletir inclusive sobre as condições especiais do saber que aqui são decisivas. No conceito de *ethos* (formado sob a força conformadora dos *nomoi*, isto é, das instituições sociais e da educação que se dá nessas instituições), Aristóteles resumiu as condições que facilitam o autêntico saber para a *vita practica*. Isso teve também sua importância no presente, uma vez que os melhores aliados de uma hermenêutica

113. M. Dufrenne, in: *Verhandlungen des 5. Internationalen Kongresses für Ästhetik*, 1964, publicado primeiramente em Paris, 1968.

114. L. Pareyson, *Estética – Teoria da formatividade*, Petrópolis, Vozes, 1994.

115. H.-G. Gadamer, *Verdade e método*, vol. I. *Id.*: *Kleine Schriften*, I-IV, Tubinga, 1967-77.

116. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Z 7, 1141 b 33.

117. J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 52, 1966, agora também em *Id.*, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969.

da facticidade foram justamente esses aspectos críticos da filosofia aristotélica contra a teoria platônica das idéias. Mas, além disso, são testemunhos inequívocos de que as condições sociais de nosso saber podem interferir no ideal da ciência sem pressupostos. Assim, também o exame desse ideal da ausência de pressupostos pertence às tarefas de uma reflexão hermenêutica radical. Não se deve esquecer aqui o impulso liberador que expressa o mote de [434]
uma ciência sem pressupostos (expressão que tem sua origem na situação de luta cultural, após 1870). Esse impulso anima e sustenta também o movimento do Iluminismo e sua prolongação na ciência moderna. Mas a ingenuidade irresponsável que denota a aplicação desse termo no campo específico das ciências históricas e sociais fica patente não somente no utopismo das conseqüências das ciências sociais e das aplicações concretas derivadas da teoria da ciência do "círculo de Viena", como também e sobretudo nas graves aporias em que se enredou a teoria neopositivista da ciência com sua doutrina sobre as proposições protocolares. O historicismo ingênuo inspirado na escola de Viena encontrou assim uma resposta adequada na crítica de Karl Popper[118] à teoria da ciência. De modo semelhante, os trabalhos de Horkheimer[119] e Habermas[120] sobre crítica da ideologia puseram a descoberto as implicações ideológicas subjacentes na teoria positivista do conhecimento e sobretudo em seu *pathos* científico-social.

A reflexão hermenêutica teve que elaborar assim uma teoria dos preconceitos que, sem menosprezar o sentido de crítica de todos os preconceitos que ameaçam o conhecimento, faz justiça ao sentido produtivo da compreensão prévia, que é premissa de toda compreensão. O condicionamento hermenêutico do compreender, tal como vem formulado na teoria da interpretação e sobretudo na doutrina do círculo hermenêutico, não se limita às ciências históricas, nas quais a situação do investigador forma parte das condi-

118. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londres, 1957; em alemão: *Das Elend des Historizismus*, Tubinga, 1965.

119. M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Nova York, 1947 – tradução alemã: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967.

120. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Phil. Rdsch. suplemento 5, Tubinga, 1967 (5ª ed., Frankfurt, 1982).

ções práticas do conhecimento. A hermenêutica encontra aqui seu caso exemplar, na medida em que na estrutura circular da compreensão se retrata também a mediação entre a história e o presente. Essa mediação precede todo distanciamento e estranhamento históricos. A pertença do intérprete a seu "texto", como a pertença do destino humano a sua história, é evidentemente uma relação hermenêutica fundamental que não se pode eliminar, com belas sentenças, como acientífica. Deve-se assumi-la conscientemente como a única atitude adequada à cientificidade do conhecimento.

Mas a interpretação não se limita aos textos e à compreensão histórica que neles se deve alcançar. Todas as estruturas de sentido concebidas como textos, desde a natureza (*interpretatio naturae*, [435] Bacon), passando pela arte (cuja carência de conceitos [Kant] converte-se em exemplo preferencial de interpretação [Dilthey]), até as motivações conscientes ou inconscientes da ação humana, são suscetíveis de interpretação. Essa pretende mostrar não o que é óbvio mas as verdadeiras e latentes concreções de sentido da ação humana, mesmo que o faça revelando o ser real de cada um como o ser de sua própria história (P. Ricoeur[121]), mostrando assim que os condicionamentos sociais e históricos determinam imperceptivelmente nosso pensamento. A psicanálise e a crítica da ideologia, como inimigos a se enfrentar ou aliados em uma síntese cética ou utópica (Adorno, Marcuse), devem submeter-se ainda a uma reflexão hermenêutica. Isso porque o que eles assim descobrem e compreendem não é independente da situação do intérprete. Nenhum campo interpretativo se dá aleatoriamente e muito menos "objetivamente". A reflexão hermenêutica mostra ao objetivismo do historicismo e da teoria positivista das ciências que eles agem a partir de pressupostos ocultos determinantes. Sobretudo a sociologia do saber e a crítica marxista da ideologia demonstraram aqui sua fecundidade hermenêutica. O valor cognitivo dessas interpretações só pode ser garantido mediante uma consciência crítica e uma reflexão da história dos efeitos. O fato de não possuírem a objetividade da *science* não desmerece seu valor cognitivo. Mas é só uma reflexão hermenêutica crítica, atuante nelas consciente ou inconscientemente, que faz aflorar sua verdade.

121. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

A hermenêutica filosófica permite ver que o sujeito conhecente está indissoluvelmente unido ao que se lhe abre e se mostra como dotado de sentido. Além de fazer a crítica ao objetivismo da história e ao ideal do conhecimento positivista do fisicalismo, que a *unity of science* pretende fundamentar com o método unitário da física, a hermenêutica critica também a tradição da metafísica. Uma das teses básicas da metafísica, a saber, o ser e o verdadeiro, em princípio, são o mesmo, torna-se insustentável. Ser e verdadeiro são o mesmo para o intelecto infinito da divindade, cuja omnipresença a metafísica concebe como a atualidade de tudo o que é. Esse sujeito absoluto não é nem sequer um ideal aproximativo para o modo de ser finito e histórico do ser humano e de suas possibilidades de conhecimento. Isso porque não identificar-se com o presente é uma das características ontológicas do sujeito conhecente. Ele tampouco se identifica com o futuro e com o passado que o determina.

Pelo mesmo motivo, a filosofia moderna da consciência sucumbe ante uma "destruição" crítica. Seus fundamentos demonstram ser os mesmos da metafísica grega clássica. E a própria filoso- [436] fia da identidade do idealismo especulativo, assim como a recepção hegeliana da história do pensamento no conteúdo do espírito, não modifica o estado da questão. O saber absoluto é concebido como um "ter presente" absoluto.

Tampouco a fundamentação do conceito de consciência em uma rigorosa fenomenologia da temporalidade, como a que persegue Husserl no esforço de toda sua vida, transcende esse conceito grego de presença. Daí, o problema da linguagem não alcançar no pensamento da tradição o lugar central que hoje lhe outorgamos. Nem Hegel nem Husserl abordaram expressamente esse problema, e mesmo as fundamentações modernas do conhecimento com os recursos da semântica e de uma semiótica universal não conferem o lugar central que deve ser atribuído ao acontecimento da linguagem como tal. O debate hermenêutico moderno colocou o fenômeno do diálogo no centro das discussões, porque a linguagem só se dá, se forma, se amplia e atua no diálogo. Em todo caso, o fenôme-

no da compreensão sustenta-se no caráter de linguagem desse processo, sem implicar por isso a unilateralidade da teoria psicológica da interpretação de Schleiermacher. A dimensão hermenêutica permanece caracterizada, antes, justamente pelo caráter escrito de todo fenômeno de linguagem. Se há um modelo que pode ilustrar realmente as tensões presentes na compreensão, esse é o modelo da tradução. Na tradução apropria-se o estranho enquanto tal, o que não significa deixá-lo estar como estranho nem incorporá-lo na própria língua pela mera reprodução de seu caráter estranho. Nela fundem-se, antes, os horizontes do passado e do presente num constante movimento, como o que constitui a essência da compreensão.

[449] **29. Posfácio referente à 3ª edição (1972)**

Quando em 1959 concluí o presente livro, estava em dúvida se este não tinha vindo "tarde demais", ou seja, se o balanço do pensamento sobre a história da tradição empreendido nele já não se havia tornado quase supérfluo. Multiplicavam-se os sinais de uma nova onda de inimizades tecnológicas à história. Correspondia também a essa onda a crescente recepção da teoria da ciência e da filosofia analítica anglo-saxônicas assim como o novo impulso que tomaram as ciências sociais. E entre elas sobretudo a psicologia social e a lingüística social não prometiam nenhum futuro para a tradição humanista das ciências românticas do espírito. Mas era essa a tradição da qual eu havia partido. Ela representava o solo experimental de meu trabalho teórico, mesmo que não representasse seu limite nem seu objetivo. Mas mesmo no âmbito das ciências histórico-clássicas do espírito já não se podia deixar de reconhecer uma mudança de estilo na direção dos novos meios metodológicos da estatística, da formalização, uma urgência no sentido de um planejamento científico e uma organização técnica de pesquisa. Estava-se abrindo caminho para uma nova autocompreensão "positivista", estimulada pela adoção de métodos e questionamentos americanos e ingleses.

Foi certamente um grande mal-entendido querer acusar o lema "verdade e método" de estar ignorando o rigor metodológico

da ciência moderna. O que dá validade à hermenêutica é algo bem diferente, e isso não tem nenhuma tensão com o *ethos* rigoroso da ciência. No fundo, nenhum pesquisador produtivo pode duvidar de que a pureza metodológica é indispensável à ciência. Mas a simples aplicação de métodos usuais caracteriza bem menos a essência da investigação do que a invenção de novos métodos, e, por trás desses, a fantasia criativa do investigador. E isso não serve apenas para o âmbito das assim chamadas ciências do espírito.

Além do mais, a reflexão hermenêutica que se levou a cabo em *Verdade e método* pode ser tudo, menos um simples jogo de conceitos. Em todos os pontos, procede da práxis concreta das ciências, para as quais a reflexão sobre o método, isto é, o procedimento controlador e a falsificabilidade é evidente para todos. Nesse [450] sentido, essa reflexão hermenêutica buscou em todo lugar o aval da práxis da ciência. Se quisermos caracterizar o lugar de meu trabalho dentro da filosofia de nosso século, devemos partir diretamente do fato de que tentei oferecer uma contribuição mediadora entre a filosofia e as ciências, e sobretudo desenvolver de maneira produtiva as questões radicais de Martin Heidegger – às quais agradeço terem proporcionado pontos decisivos no tanto que pude compreendê-las – dentro do amplo campo da experiência científica. Foi isso que me levou necessariamente a ultrapassar o limitado horizonte de interesses da metodologia da teoria da ciência. Mas será que podemos objetar à reflexão filosófica que ela não leva em consideração a investigação científica como um fim em si e que, ainda, com seu questionamento filosófico tematiza as condições e limites da ciência no todo da vida humana? Numa época em que a ciência penetra sempre mais decisivamente na práxis social, esta mesma ciência só poderá exercer adequadamente sua função social quando não ocultar seus próprios limites e as condições de seu espaço de liberdade. É justamente isso que a filosofia deve esclarecer a uma geração que acredita na ciência até os extremos da idolatria. E é justamente nisso que a tensão de *Verdade e método* possui uma atualidade inalienável.

Desse modo, a hermenêutica filosófica insere-se num movimento filosófico de nosso século que superou a orientação unilateral do *factum* da ciência, que era evidente e natural tanto para o

neokantismo quanto para o positivismo da época. Mas a hermenêutica tem sua relevância para a teoria da ciência, na medida em que com sua reflexão no âmbito das ciências descobre condicionamentos de verdade que não pertencem à lógica da investigação, mas que a precedem. Em certa medida, esse é o caso, embora não exclusivamente, das assim chamadas ciências do espírito, cujo termo inglês equivalente (*moral sciences*) mostra que essas ciências tomam por objeto algo que pertence necessariamente ao próprio conhecente.

Há, porém, um último aspecto que pode servir inclusive para as *sciences* "verdadeiras". Muito embora tenhamos que fazer algumas distinções ali. Quando na microfísica moderna não se pode eliminar o observador dos resultados de suas medições e assim ele próprio deve aparecer nos enunciados da mesma, isto tem um sentido muito preciso e que pode ser formulado em expressões matemáticas. Na investigação moderna sobre o comportamento, quando o investigador descobre estruturas que determinam também o seu próprio comportamento a partir da determinação do que herdou historicamente de seus predecessores, isso fará com que
[451] aprenda algo também sobre si mesmo. O que só acontece porque está vendo a si mesmo de modo diferente do que via por sua "práxis" e sua autoconsciência, e na medida em que isso não o subjuga a um *pathos* de glorificação nem de humilhação do homem. Ao contrário, quando, em todos os seus conhecimentos e avaliações, o historiador mantém presente seu próprio ponto de vista, isso não representa uma objeção contra sua cientificidade. Com isso ainda não se decidiu se o historiador, em virtude dessa vinculação com o seu ponto de vista, se enganou ou compreendeu e avaliou mal a tradição, ou se conseguiu trazer à luz o que até então não havia sido observado, justamente porque seu ponto de vista lhe permitiu observar algo análogo na experiência imediata e histórico-temporal. Encontramo-nos aqui em meio a uma problemática hermenêutica. Mas isso ainda não significa que não são meios metodológicos da ciência que servem de referência a alguém para decidir sobre o que é falso ou verdadeiro, para isolar o erro e alcançar o conhecimento. Nas ciências "morais" isso não faz nenhuma diferença em relação às *sciences* "verdadeiras".

Algo parecido se dá também nas ciências sociais empíricas. Aqui percebe-se com clareza que seu questionamento está orientado por uma "pré-compreensão" latente. Trata-se de sistemas sociais já em curso que sustentam a vigência de normas que se tornaram históricas e cientificamente indemonstráveis. Estas não determinam apenas o objeto, mas também os quadros de racionalização da ciência empírica, dentro da qual inicia-se o trabalho metodológico. Os problemas que se apresentam à investigação provêm aqui, em geral, das perturbações no contexto do funcionamento social vigente ou também do iluminismo crítico-ideológico que combate relações de domínio estabelecidas. É indiscutível que também aqui a investigação científica leva a um domínio científico correspondente dos nexos parciais da vida social tematizados. Mas é inegável também que induz a estender seus resultados a contextos mais complexos. É muito fácil cair nesse tipo de tentação. Por mais incertas que possam ser as bases efetivas que podem possibilitar um domínio racional sobre a vida social, as ciências sociais se vêem confrontadas com uma necessidade de fé que as arrasta formalmente e as conduz para fora e para longe de seus próprios limites. Isso pode ser claramente demonstrado no clássico exemplo que J.S. Mill apresenta para a aplicação da lógica indutiva nas ciências sociais: a meteorologia. Não é só o fato de que as previsões temporais, feitas com o auxílio de meios modernos de armazenagem e elaboração de dados e válidas para o longo prazo e para regiões muito amplas, apresentem resultados bem pouco seguros até o presente momento; mas, mesmo que dispuséssemos de um completo domínio dos acontecimentos atmosféricos – ou melhor, já que na verdade, em princípio, não é isso o que falta – e que dispuséssemos ainda de uma reserva e elaboração de dados muito superior à atual, possibilitando assim uma previsão mais segura, apareceriam ime- [452]
diatamente novos fatores de complicação. É essencial ao domínio científico dos processos que possam ser colocados a serviço de qualquer objetivo. Então surgiria o problema de "fazer o tempo", o problema de influenciar no tempo, iniciando uma luta de interesses econômicos e sociais. Sobre isso, o estado atual do prognóstico quase não nos permite prever os resultados que surgiriam por exemplo quando interessados buscassem interferir nas previsões de tempo dos finais de semana. Na transposição para as ciências

sociais, o "domínio" dos processos sociais conduz necessariamente a uma "consciência" do engenheiro social, que quer ser "científico" e no entanto jamais pode negar seu partido social. Temos aqui uma complicação especial, que brota da função social das ciências sociais empíricas: por um lado tende-se a extrapolar prematuramente os resultados da investigação empírico-racional para situações complexas, somente para alcançar, de algum modo, uma atuação cientificamente planejada; por outro lado, encontra-se o fator distorcivo da pressão de interesses que os partidos sociais exercem sobre a ciência para influir em seu favor nos processos sociais.

De fato, a absolutização do ideal da "ciência" exerce um fascínio tão grande que induz sempre de novo a considerar que a reflexão hermenêutica carece de objeto. Parece que o investigador tem dificuldades de ver o estreitamento perspectivístico que o pensamento metodológico traz consigo. Ele já está sempre voltado à justeza metodológica de seu procedimento, isto é, está afastado da direção oposta, que supõe a reflexão. Mesmo que, defendendo sua consciência metodológica, ele se comporte de fato reflexivamente, já não permite que essa sua reflexão volte a ganhar uma tematização consciente. Uma filosofia das ciências que compreende a si mesma como teoria da metodologia científica e que não admite nenhum questionamento que ela não possa caracterizar como sensato pelo processo de *trial and error*, não se dá conta de que com essa caracterização já se encontra fora do mesmo.

Assim, a constatação de que o diálogo filosófico com a filosofia das ciências não pode realizar-se plenamente parece fundamentada na natureza das coisas. Um bom exemplo para isso é o debate entre Adorno e Popper, assim como o de Habermas com Albertz[122]. Além
[453] disso, o empirismo da teoria da ciência, ao instituir a "racionalidade crítica" como paradigma absoluto da verdade, deve considerar a reflexão hermenêutica como um obscurantismo teológico[123].

Felizmente pode haver um acordo objetivo tanto no fato de que há somente uma única "lógica da investigação" quanto no de

122. T.W. Adorno (entre outros ed.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969.

123. Hans Albert, *Traktat über praktische Vernunft*, 1968².

que esta não é tudo. Isso porque os pontos de vista seletivos que caracterizam os questionamentos relevantes, instituindo-os em tema de investigação, não podem ser conquistados através da lógica da investigação. Mas o que chama a atenção nesse ponto é que, em nome da racionalidade, a teoria da ciência abandona-se a um completo irracionalismo e considera ilegítima a tematização desses pontos de vista da prática do conhecimento, feitos pela reflexão filosófica. Chega ao ponto, inclusive, de acusar a filosofia, que faz essa reflexão, de estar imunizando suas afirmações contra a experimentação. Não parece dar-se conta de que ela mesma acoberta uma imunização muito mais nociva frente à experiência, por exemplo, frente à experiência do senso comum e à experiência de vida. Isso ocorre toda vez que o domínio científico de nexos parciais fomenta uma aplicação desprovida de crítica, por exemplo, quando espera que os especialistas se responsabilizem pelas decisões políticas. Mesmo depois de ter sido analisada por Habermas, a polêmica entre Popper e Adorno continua sendo insatisfatória. Concordo com Habermas que sempre está em jogo uma pré-compreensão hermenêutica e que por isso precisa de um esclarecimento reflexivo. Mas também aqui, junto com a "racionalidade crítica", afirmo novamente que um esclarecimento total não passa de pura ilusão.

Diante dessa situação precisamos rediscutir dois pontos: O que significa reflexão hermenêutica para a metodologia das ciências e qual a relação que guarda a tarefa crítica do pensamento frente à determinação da compreensão provinda da tradição.

O acirramento da tensão entre verdade e método guiava-se em meus trabalhos por um sentido polêmico. Como reconhece o próprio Descartes, isso acaba fazendo parte de um processo especial de endireitar uma coisa que estava torta, a qual deve ser dobrada na direção contrária. E a coisa estava realmente torta, não tanto a metodologia das ciências, mas sua autoconsciência reflexiva. Parece-me que a historiografia e a hermenêutica pós-hegelianas que tematizei demonstram isso suficientemente. Quando, segundo as pressuposições de E. Betti[124], se teme que a minha reflexão herme-

124. No apêndice "Hermeneutik und Historismus", acima, já tratei dos trabalhos meritórios, porém desorientados pela polêmica emocional, desse autor.

nêutica pudesse representar um desvio da objetividade científica, isso não passa de um mal-entendido ingênuo. Nessa questão tanto
[454] Apel, quanto Habermas[125] e os representantes da "racionalidade crítica" parecem acometidos da mesma cegueira. Todos eles desconhecem a intenção reflexiva de minhas análises e conseqüentemente o sentido da aplicação, que tentei apresentar como um momento estrutural de todo compreender. Eles estão tão obcecados e presos pelo metodologismo da teoria da ciência que só conseguem ver regras e sua aplicação. Não percebem que a reflexão sobre a práxis não é técnica.

O tema que abordei em minhas reflexões foi o procedimento da própria ciência e a restrição da objetividade que se pode observar nelas (e que não é recomendado). Creio que reconhecer o sentido produtivo de tais restrições, por exemplo, na forma dos preconceitos produtivos, não é nada mais que um mandamento da honestidade científica, pelo qual o filósofo deve responder. Como é possível então acusar a filosofia, que traz isso à consciência, de estar encorajando um procedimento acrítico e subjetivo no âmbito da ciência? Isso parece-me tão absurdo quanto querer esperar, por exemplo, que a lógica matemática vá promover o pensamento lógico, ou que a teoria da ciência do racionalismo crítico, que se denomina "lógica da investigação", vá promover a investigação científica. Tanto a lógica teórica quanto a filosofia das ciências satisfazem, antes, uma necessidade filosófica de justificação e são secundárias frente à práxis científica. Apesar de todas as diferenças existentes entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, a validade imanente da metodologia crítica das ciências jamais poderá ser contestada. Mesmo o racionalista crítico mais extremado não pode negar que a aplicação da metodologia científica é precedida por certos fatores que dizem respeito à relevância de sua escolha temática e de seu questionamento.

Creio que o fundamento último da confusão que reina na metodologia das ciências é a decadência do conceito de práxis. Esse

125. Apel, Habermas, entre outros, agora no volume coletivo, editado por Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971. Ali, também a minha réplica, p. 283-317; cf. acima p. 292s.

conceito perdeu sua legitimidade na época da ciência e de seu ideal de certeza, pois desde que a ciência passou a ver o seu objetivo na análise que busca isolar os fatores de causalidade do acontecer – tanto na natureza quanto na história – a práxis passou a ser uma mera aplicação da ciência. Mas essa "práxis" já não precisa prestar conta de seus dados. É assim que o conceito de técnica marginalizou o conceito de práxis, em outras palavra, a competência dos *experts* marginalizou a inteligência política.

Como se vê, o que está em questão nesse caso não é somente a função da hermenêutica dentro das ciências, mas também a autocompreensão do homem na idade moderna da ciência. Um dos mais [455]
importantes ensinamentos que a história da filosofia oferece a esse problema atual é o papel que a práxis e o seu saber esclarecedor e orientador desempenham na ética e política aristotélicas. É a inteligência prática ou sabedoria, que Aristóteles chamou de *phronesis*. O livro VI da *Ética a Nicômaco* continua sendo a melhor introdução a esta problemática tão batida. Sobre essa questão gostaria de remeter também a um novo trabalho, o meu "Hermeneutik und praktische Philosophie", que pode ser encontrado no volume organizado por M. Riedel, *Zur Reabilitierung der praktischen Philosophie* (Para a reabilitação da filosofia prática)[126]. Aquilo que se apresenta sob o grande pano de fundo da tradição da filosofia prática (e política), que vai desde Aristóteles até as soleiras do século XIX, do ponto de vista filosófico é a autonomia da contribuição cognitiva que consiste na relação com a práxis. Aqui o particular concreto não representa apenas o ponto de partida, mas também um momento sempre determinante para o conteúdo do universal.

Já conhecemos esse problema na forma que Kant lhe concedeu na *Crítica do juízo*. Ali distingue-se entre o juízo determinante, que subsume o particular sob um universal dado, e o juízo reflexivo, que busca um conceito universal para um particular dado. Pois bem, parece-me que Hegel mostrou com toda validez que a separação dessas duas funções de juízo é uma mera abstração e que juízo, na verdade, sempre são ambas as coisas. O universal, sob o qual subsume-se um particular, segue determinando a si mesmo justa-

126. *Zur Reabilitierung der praktischen philosophie*, 1972, *Ges. Werke*, vol. 4.

mente através dessa subsunção. O sentido jurídico de uma lei determina-se através da judicação e a universalidade da norma determina-se basicamente através da concreção do caso. Sabe-se que, baseado nesse fundamento, Aristóteles chegou a declarar vazia a idéia platônica do bem. E, objetivamente falando, fez isso com razão, uma vez que se deva pensar essa idéia do bem como um ente de extrema generalidade[127].

Esse retorno à tradição da filosofia prática pode ajudar-nos na proteção frente à obviedade e naturalidade técnica do conceito moderno de ciência. Mas isso não esgota a minha intenção filosófica.
[456] No diálogo hermenêutico em que nos encontramos, sinto que essa intenção filosófica não foi suficientemente levada em consideração. O conceito de jogo, que já há décadas eu deslocara da esfera subjetiva do "instinto de jogo" (Schiller), utilizando-o na crítica da "distinção estética", implica um problema ontológico. Isso porque nesse conceito conjugam-se tanto o jogo recíproco de acontecer e compreender quanto os jogos de linguagem de nossa experiência de mundo em geral, tal como foram tematizados por Wittgenstein na intenção de criticar a metafísica. Mas o questionamento que eu faço só poderá apresentar-se como uma "ontologização" da linguagem aos olhos de quem deixar de questionar os pressupostos da instrumentalização da linguagem em geral. O que a experiência hermenêutica nos propõe é, na verdade, um problema filosófico, a saber, descobrir as implicações ontológicas inerentes ao conceito "técnico" de ciência e fomentar o reconhecimento teórico da experiência hermenêutica. Nesse sentido, o diálogo filosófico deve vir primeiro, não para renovar um platonismo, mas para renovar um diálogo com Platão, cujo questionamento ultrapasse os conceitos fixos da metafísica e sua inadvertida sobrevivência. Como reconhece muito bem Wiehl, as *Fussnoten zu Plato* (notas de pé de página a Platão) de Whitehead poderiam ser importantes para essa tarefa (cf. sua introdução à edição alemã do *Adventures of Ideas*, de Whitehead). Em todo caso, era minha intenção conjugar a dimensão da hermenêutica filosófica com a dialética platônica, e não com a hegeliana. O III volume de meus *Kleine Schriften* mostra, já no título, qual o tema do livro: *Idee und Sprache* (Idéia e linguagem). Toda honra seja dada à investigação moderna da linguagem. No entanto, a auto-evidência técnica da ciência moderna está privando-a da dimensão hermenêutica e da tarefa filosófica nela implicada.

127. Para esse contexto, posso remeter ao meu tratado "Amicus Plato magis amica veritas", no apêndice da nova edição da *Platos dialektischer Ethik*, 1968, assim como ao estudo "Platos ungeschriebene Dialektik" em: *Kleine Schriften*, III, Idee und Sprache, 1971. Agora em *Ges. Werke*, vol. 6, p. 71-89, respect. p. 129-153. Cf. também meu trabalho acadêmico "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", Heidelberg, 1978; *Ges. Werke*, vol. 7.

O volume *Hermeneutik und Dialektik* (Hermenêutica e dialética, 1970), escrito em minha homenagem, através do amplo espectro de suas contribuições, dá uma boa idéia do alcance dos problemas filosóficos abordados pelo questionamento hermenêutico. Nesse entremeio, a hermenêutica filosófica tornou-se um constante companheiro de diálogo também no âmbito específico da metodologia hermenêutica.

O diálogo sobre a hermenêutica estendeu-se sobretudo em quatro áreas da ciência: a hermenêutica jurídica, a hermenêutica teológica, a teoria da literatura e a lógica das ciências sociais. Dentre uma literatura que em seu conjunto torna-se cada vez mais inabarcável, gostaria de destacar apenas alguns trabalhos que têm referência expressa com meus próprios trabalhos. É o caso da hermenêutica jurídica:

Franz Wieacker, *Das Problem der Interpretation* (O problema da interpretação, Mainzer Universitätgespräche, p. 5s); Fritz Rittner, *Verstehen und Auslegen (Compreender e interpretar, Freiburger Dies Universitatis, 14 (1967); Josef Esser, Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung* (Compreensão prévia e método na pesquisa jurídica, 1970); Joachim Hruschka, *Das Verstehen von Rechtstexten* (A compreensão de textos jurídicos, Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät, vol. 22, 1972). [457]

No âmbito da hermenêutica teológica, além dos pesquisadores mencionados acima, cito alguns novos trabalhos de:

Günter Stachel, *Die neue Hermeneutik* (A nova hermenêutica, 1967); Ernst Fuchs, *Marburger Hermeneutik* (Hermenêutica de Marburg, 1968); Eugen Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (Teoria da linguagem teológica e hermenêutica,

1970); Gerhard Ebeling, *Einführung in die theologische Sprachlehre* (Introdução na teoria da linguagem teológica, 1971).

Na teoria da literatura, no seguimento de Betti, há que se citar sobretudo o livro de Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967), e uma série completa de outros ensaios que destacam de modo decisivo o aspecto metodológico da teoria da interpretação. Cf., por exemplo, S.W. Schmied-Kowarzik "Geschichtswissenschaft und Geschichtlichkeit" (Ciência da história e cientificidade), in: *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, 8 (1966), p. 133s; D. Benner "Zur Fragestellung einer Wissenschaftstheorie der Historie" (Para a colocação da pergunta por uma teoria científica da história), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 2 (1969), p. 52s. Acabo de encontrar uma excelente análise do que significa método no procedimento da interpretação em Thomas Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (Sobre a crítica da razão hermenêutica, 1962); mas esse escrito não tem a pretensão de ser uma hermenêutica filosófica, substituindo-a por um conceito especulativo de uma totalidade dada.

Outras contribuições: H. Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* (A história da literatura como provocação, 1970); Leo Pollmann, *Theorie der Literatur* (Teoria da literatura, 1971); Harth, *Philologie und praktische Philosophie* (Filologia e filosofia prática, 1970).

Foi sobretudo J. Habermas quem avaliou criticamente o significado da hermenêutica nas ciências sociais. Cf. seu relato "Zur Logik der Sozialwissenschaften" (Sobre a lógica das ciências sociais), in: *Beiheft der Philosophischen Rundschau*, e o volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Hermenêutica e crítica da ideologia), na série "Theorie" da ed. Suhrkamp.

Importante é também o número do *Continuum*, no qual confronta-se a teoria crítica de Frankfurt com a hermenêutica. Uma boa visão panorâmica sobre a situação geral do problema para as ciências históricas é dada pela conferência que Karl-Friedrich Gründer proferiu no Congresso de Historiadores em 1970 (*Saeculum*).

Mas retornemos para a teoria da ciência. O problema da relevância não deve se restringir apenas às ciências do espírito. O que

são os fatos nas ciências da natureza não pode ser atribuído a toda e qualquer grandeza mensurada. Eles não passam de resultados de medições que representam a resposta a uma pergunta, a confirmação ou refutação de uma hipótese. Mesmo a organização de um experimento para a medição de alguma grandeza não se legitima pelo simples fato de essas medições serem executadas com a maior precisão e de acordo com todas as regras da arte. Ganha a sua legi- [458]
timação apenas através do contexto de investigação. Assim, toda ciência implica um componente hermenêutico. Do mesmo modo que uma questão histórica ou uma realidade histórica não pode dar-se num isolamento abstrato, tampouco no âmbito das ciências da natureza poderá dar-se algo parecido. Mas com isso não se está restringindo a própria racionalidade do proceder, supondo-se que isso seja possível. O esquema de "propor uma hipótese e fazer sua verificação é uma característica inerente a toda investigação, mesmo nas ciências do espírito, e até mesmo no âmbito da filologia. De certo, é impossível livrar-se do perigo de considerarmos a racionalidade do proceder como uma legitimação suficiente para o significado do que se "conheceu" dessa maneira.

Mas justamente quando se reconhece a problemática da relevância ficará difícil permanecer fiel ao lema da liberdade dos valores desenvolvido por Max Weber. Não é suficiente manter um decisionismo cego com relação aos últimos objetivos, em favor do qual falou abertamente Max Weber. Aqui o racionalismo metodológico desemboca num irracionalismo tosco. Conjugar nele a assim chamada filosofia existencial seria desconhecer as coisas por completo. A verdade, porém, é exatamente o seu contrário. Mas a intenção do conceito de clarificação da existência proposto por Jasper era justamente submeter as decisões últimas a uma clarificação racional; não é por acaso que ele considerava os conceitos de "razão e existência" como sendo inseparáveis. Heidegger, por sua vez, tirou conseqüências ainda mais radicais. Ele buscou esclarecer a falácia ontológica da distinção entre valor e realidade e dissolver o conceito dogmático do "fato". Nesse sentido, a questão dos valores não desempenha nenhum papel nas ciências da natureza. É verdade que, no contexto próprio de sua investigação, essas ciências estão submetidas a nexos que podem ser esclarecidos hermeneuticamen-

te. Mas com isso ainda não extrapolam o círculo de sua competência metodológica. Mas nelas o que se questiona é algo parecido, pelo menos em um único ponto. Em sua investigação científica, as ciências são real e totalmente independentes da imagem de mundo que guardam pela linguagem, onde vivem os investigadores enquanto tais? E serão independentes sobretudo do esquema de mundo de sua própria língua materna[128]? Mas, em outro sentido, também aqui está sempre em jogo a hermenêutica. Mesmo que, usando uma linguagem normatizada pela ciência, se conseguisse filtrar todas as conotações que provêm da língua materna, ainda assim permaneceria o problema da "tradução" dos conhecimentos científicos para a linguagem comum, único meio de as ciências da natureza alcançarem sua universalidade comunicativa e com isso sua relevância social. Mas isso já não afetaria a investigação como tal. Apenas mostraria que a mesma não é "autônoma", mas está inserida em um contexto social. Isso vale para toda e qualquer ciência. Nesse caso, não é necessário reservar uma autonomia especial
[459] para as ciências "compreensivas", e tampouco se pode deixar de perceber que nelas o saber pré-científico desempenha um papel muito importante. Decerto, tudo aquilo que nessas ciências possui esse modo de ser pode ser classificado como "acientífico", como cientificamente incomprovável etc.[129] Mas é exatamente por isso que se reconhece a estrutura dessas ciências. Então devemos objetar também que é justamente o saber pré-científico, remanescente nessas ciências como um resto lamentável de acientificidade, que constitui seu modo próprio de ser e determina a vida prática e social das pessoas – inclusive as condições para que estas possam fazer ciência – mais decisivamente que tudo que se pode conseguir e até querer por meio de uma crescente racionalização dos contextos humanos de vida. Será realmente possível e desejável que confiemos a um especialista todas as questões decisivas tanto da vida social e política quanto da vida privada e pessoal? E, afinal de contas, na aplicação concreta de sua ciência, o próprio especialista não empregaria sua ciência, mas apenas sua razão prática. E mesmo que

128. Foi sobretudo Werner Heisenberg que assinalou sempre de novo para essa questão.

129. Cf., por exemplo, o coerente artigo de Viktor Kraft, *Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft*, agora em *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. por E. Topitsch, p. 72-82.

esse fosse um engenheiro social ideal, por que razões sua razão prática deveria ser melhor que a das outras pessoas?

Nesse sentido, parece-me desleal usar de uma superioridade irônica para acusar as ciências hermenêuticas de estarem renovando e restaurando a imagem qualitativa de mundo de Aristóteles[130]. Sem contar que tampouco a ciência moderna emprega em toda parte um procedimento quantitativo, como por exemplo nas disciplinas morfológicas. Permitam-me, porém, recordar que o saber prévio que se desenvolve em nós em virtude de nossa orientação no mundo operada na linguagem (o que constituía factualmente a base da assim chamada "ciência" de Aristóteles) entra em jogo toda vez que se elabora a experiência de vida, toda vez que se compreende a tradição feita pela linguagem e toda vez que está em curso a vida social. De certo, esse saber prévio não é uma instância crítica contra a ciência, estando exposto, inclusive, a todas as objeções críticas da ciência. No entanto, é e continua sendo o *médium* que sustenta toda compreensão. É por isso que cunha a peculiaridade metodológica das ciências da compreensão. Nelas aparece claramente a tarefa de manter dentro de certos limites a formação de terminologias específicas da linguagem e, ao invés de construir linguagens específicas, cultivar modos de falar procedentes da "linguagem comum"[131].

Nessa altura talvez possamos acrescentar que também a *Logische Propädeutik* (Propedêutica lógica)[132], proposta por Kamlah e Lorenzen, que exige do filósofo a "introdução" metodológica de to- [460]
dos os conceitos legítimos para um enunciado cientificamente comprovável, está imersa no círculo hermenêutico de um saber prévio, pressuposto no âmbito da linguagem, e num uso de linguagem que deve ser purificado pela crítica. Nada temos contra um ideal da construção de uma linguagem científica, que em muitos âmbitos traz certamente importantes esclarecimentos, sobretudo para a lógica e para teoria da ciência. Para esse ideal, enquanto

130. Assim H. Albert, *Traktat, op. cit.*, p. 138.

131. Isso foi acentuado corretamente por D. Harth, *DVJs*, Set., 1971, em um estudo já pronto.

132. Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, 1967.

educação para um falar responsável, não se deveria colocar nenhuma restrição, mesmo no campo da filosofia. Aquilo que Hegel se propôs a fazer em sua *Lógica*, sob o pensamento central de uma filosofia que abarcasse toda a ciência, é o mesmo que procura fazer Lorenzen, de maneira nova, na reflexão sobre "investigação" e sua justificação lógica. De certo, trata-se de uma tarefa legítima. No entanto, gostaria de defender que a fonte do saber e do saber prévio, que emana da interpretação de um mundo sedimentado na linguagem, continuaria mantendo sua legitimidade mesmo que pudéssemos pensar a linguagem ideal da ciência como completa e perfeita, e isso vale também para a "filosofia". O Iluminismo da história dos conceitos, linguagem que eu mesmo adotei em meu livro e que uso da melhor maneira possível, é recusado por Kamlah e Lorenzen com a objeção de que o fórum da tradição não pode pronunciar nenhum julgamento unívoco e seguro. Creio ser uma exigência legítima poder responsabilizar-se diante desse fórum. Isso porém não significa inventar uma linguagem adaptada às novas idéias, mas extraí-la da linguagem viva. Essa exigência só pode ser realizada pela linguagem da filosofia, se conseguir manter aberto o caminho que vai da palavra para o conceito e vice-versa. Isso parece-me ser uma instância que mesmo Kamlah e Lorenzen levam em consideração em seu próprio procedimento como o uso de linguagem. De certo, isso não cria nenhum edifício metodológico da linguagem pelo do incremento paulatino de conceitos. Mas tornar conscientes as implicações contidas nos termos conceituais também representa um "método" e, na minha opinião, um método adequado ao objeto da filosofia. Isso porque o objeto da filosofia não se resume a esclarecer reflexivamente os procedimentos das ciências. Tampouco consiste em tirar a "soma" da multiplicidade de nosso saber moderno, arredondando-a até alcançar a totalidade de uma "concepção de mundo". É verdade que a filosofia tem a ver com a totalidade de nossa experiência de mundo e de vida, e o faz de modo diferente do que todas as outras ciências. Seu envolvimento com essa tarefa se dá nos moldes de nossa própria experiência de vida e de mundo articulada na linguagem. Estou longe de afirmar que o saber dessa
[461] totalidade represente um conhecimento realmente assegurado e que não deva ser sempre de novo submetido à crítica pelo pensamento. O que não se pode é ignorar esse "saber", seja que se expresse como sabedoria religiosa ou proverbial, como obra de arte ou como pensamento filosófico. A própria dialética de Hegel - não me refiro à sua esquematização de um método de demonstração filosófica, mas à experiência que forma a base de sua "inversão" de conceitos, que buscam compreender o todo[133] - pertence a essas formas do auto-esclarecimento interior e de representação intersubjetiva de nossa experiência humana. Em meu livro, fiz um uso bastante vago desse modelo vago de Hegel e por isso gostaria de remeter a uma pequena e recente publicação intitulada *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutischen Studien* (A dialética de Hegel - cinco estudos hermenêuticos), Tübingen, 1971, a qual contém uma explanação mais precisa, mas também uma certa justificação para essa vacuidade.

Em muitas oportunidades objetou-se contra as minhas investigações dizendo que sua linguagem seria muito imprecisa. Não posso admitir que isso seja só a descoberta de uma deficiência - o que muitas vezes pode ser suficiente. Ao contrário, parece-me muito mais adequado à tarefa da linguagem conceitual filosófica manter de pé o envolvimento com o todo do saber sobre o mundo baseado na linguagem, e com isso manter viva uma relação com o todo, mesmo que às custas de uma delimitação mais precisa dos conceitos. Isso é a implicação positiva da "carência de linguagem", que nasceu com a filosofia desde os seus começos. Em momentos muito especiais e sob condições muito específicas, que não podem ser encontradas em um Platão ou em um Aristóteles, em um Mestre Eckhart ou Nicolau de Cusa, nem em um Fichte ou um Hegel, mas talvez em Tomás de Aquino, em Hume e em Kant, essa carência de linguagem permanece oculta sob uma sistemática conceitual equilibrada e só volta a manifestar-se, e nesse caso de maneira necessária, quando o pensar acompanha o movimento do pensamento. Nesse particular remeto à conferência que pronunciei em Düsseldorf, "Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie"[134].

---

133. Popper de modo algum se defronta com essa experiência e por isso faz sua crítica a um conceito de "método" que nem sequer é válido para Hegel, "Was ist Dialektik?", in: *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. por E. Topitsch, p. 262-290.

134. In: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, cad. 170, 1971; *Kl. Schriften*, IV, p. 1-16; *Ges. Werke*, vol. 4, p. 78-94.

As palavras que são utilizadas na linguagem filosófica, aguçadas pelo pensamento a uma precisão conceitual, implicam sempre momentos semânticos "da linguagem do objeto", e enquanto implicam uma certa inadequação. Mas o nexo de significado que ressoa sempre em cada palavra da língua viva invade também o potencial
[462] de significação da palavra conceitual. E isso não pode ser desconectado em nenhum emprego de expressões da linguagem comum com vistas ao conceito. Mas isso não tem nenhuma importância na formação do conceito nas ciências da natureza, na medida em que nelas a relação experimental controla todo o uso dos conceitos, impondo assim um ideal de univocidade e preparando de modo puro o conteúdo lógico dos enunciados.

Mas, no âmbito da filosofia, a questão é bem diversa, sobretudo toda vez que premissas do saber da linguagem pré-científica se introduzem no conhecimento. Também ali a linguagem tem uma função bem diferente do que designar o mais univocamente possível os dados. Ela "própria doa algo" e leva essa sua "autodoação" para dentro da comunicação. Nas ciências hermenêuticas a formulação da linguagem não representa uma mera remissão a um estado de coisas, que poderia ser trazido ao conhecimento por outro caminho e pela verificação. Mas na maneira de sua significação também torna-se visível um estado de coisas. A exigência específica que se faz à expressão da linguagem e à formação conceitual aqui é ter de designar também o contexto de compreensão no qual o estado de coisas significa algo. As conotações de uma expressão não turbam, portanto, a sua compreensibilidade (pelo fato de não designarem univocamente a coisa em questão). Elas melhoram-na, na medida em que tornam mais compreensível o contexto em questão como um todo. O que se constrói em palavras, aqui, é um todo, e só nelas pode tornar-se um dado.

Do ponto de vista tradicional, essa tem sido considerada uma mera questão de estilo, tendo-se relegado esses fenômenos ao âmbito da retórica, que trata da questão de como persuadir através do apelo aos afetos. Ou então pensa-se esta questão a partir do ponto de vista dos modernos conceitos de estética. Então a "autodoação" aparece como uma qualidade estética, que surge no caráter metafórico da linguagem. O que não se quer admitir é que isso implica um

momento do conhecimento. Mas creio que a contraposição entre "lógico" e "estético" é duvidosa onde se trata de falar realmente e não da construção lógica artificial de uma ortolinguagem, como tinha em mente Lorenzen. Não me parece ser uma tarefa menos lógica levar em conta a interferência que há entre a linguagem usual e todos os elementos das linguagens específicas e suas expressões artificiais etc. Esta é a tarefa hermenêutica, em outras palavras, o pólo oposto para a determinação da adequação das palavras.

Isso leva-me a falar da história da hermenêutica. A sua tematização em meu próprio ensaio representou no fundo uma tarefa preparatória, formando um pano de fundo para o meu trabalho. A conseqüência disso é que todas as minhas exposições demonstraram uma certa unilateralidade. Isso vale sobretudo para Schleiermacher. Nem as lições sobre hermenêutica - encontradas tanto na edição de Lücke quanto no material original que H. Kimmerle editou nas "Abhandlungen der heidelberger Akademie der Wissenschaften" (e entrementes completadas com um minucioso epílogo [463]
crítico[135]) - nem tampouco as conferências acadêmicas de Schleiermacher - que comportam a casual referência polêmica a Wolf e Ast - podem ser comparadas com o conteúdo do seu curso de dialética, no que diz respeito ao peso teórico para uma hermenêutica filosófica, sobretudo o nexo entre pensar e falar elaborado ali[136].

Seja como for, dispomos atualmente de novos materiais de Dilthey que apresentam a filosofia de Schleiermacher desenhando de modo especial e com muita maestria seu pano de fundo contemporâneo, Fichte Novalis e Schlegel. É mérito de M. Redeker ter composto uma edição crítica minuciosa do segundo volume do *Leben Schleiermachers* (Vida de Schleiermacher) de Dilthey[137], a partir dos manuscritos legados. Assim, publica-se pela primeira vez

---

135. Heinz Kümmerle, *Nachbericht zur Ausgabe F.D.E. Schleiermacher: Hermeneutik*, com um apêndice: "Zur Datierung, Textberichtigungen, Nachweise", Heidelberg, 1968.

136. Infelizmente, apesar de Halpern e Odebrecht, ainda não temos uma edição satisfatória da dialética de Schleiermacher. Assim, a edição de Jonas, em *Werken*, continua sendo indispensável. Seria sumamente desejável que essa lacuna fosse logo preenchida, ainda mais porque, sob o ponto de vista editorial, sua analogia com as lições de Hegel, cuja edição crítica ainda não apareceu, seria de fundamental interesse.

137. Diltheys, *Das Leben Schleiermachers*, II, 1 e 2, Berlim, 1966.

a famosa e até agora desconhecida exposição de Dilthey da pré-história da hermenêutica nos séculos XVII e XVIII, da qual temos apenas um resumo no tratado acadêmico de 1900. Pela profundidade de seu estudo das fontes, pela universalidade de seu horizonte histórico e pela sua detalhada apresentação, supera em muito tudo que se fez até agora, não apenas as modestas contribuições que eu mesmo elaborei com muito esforço[138], mas também a obra estandártica de Joachim Wach[139].

Nesse entremeio temos também outros meios de informar-nos amplamente sobre a história mais antiga da hermenêutica, depois que Lutz Geldsetzer deu novo alento a uma série de novas edições hermenêuticas[140]. Paralelo a Meier editou-se também uma importante perícope teórica de Flacius e do elegante Thibaut, os quais tornaram-se agora mais acessíveis. Mas há ainda outros trabalhos, como, por exemplo, Chlaudenius, do qual tratei com muita atenção. Geldsetzer proveu essas novas edições com introduções minuciosas, elaboradas com uma erudição surpreendente. É claro que o
[464] acento principal tanto em Dilthey como nas introduções de Geldsetzer é bem diferente daquele que eu próprio coloquei em primeiro plano, apoiado em importantes exemplos, sobretudo de Spinoza e Chlaudenius.

O mesmo vale também para os trabalhos mais recentes sobre Schleiermacher, sobretudo as contribuições de H. Kimmerle, H. Patsch[141] e o livro de G. Vatimo[142]. É possível que eu tenha acentuado demasiadamente a tendência de Schleiermacher a uma interpretação psicológica (técnica), face à interpretação gramática da linguagem[143]. Seja como for, encontramos ali sua contribuição mais própria, e foi essa interpretação psicológica que fez escola.

138. Cf. entrementes H.-G. Gadamer/G. Boehm (eds.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt, 1976.

139. J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vol., Tubinga, 1926, reimpressão Hildesheim, 1966.

140. *Instrumenta Philosophica. Series hermeneutica*, I-IV, Düsseldorf, 1965s.

141. Hermann Patsch, in: *Zeitschrift f. Theologie und Kirche*, 1966, p. 434-472.

142. Gianni Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'Interpretazione*, Milão, 1968.

143. Cf. para isso o trabalho de M. Frank, *"Das individuelle Allgemeine". Textstrukturierung und – interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt, 1977.

Pude constatar isso de modo inequívoco no exemplo de Hermann Steinthal e no seguimento que Dilthey devota a Schleiermacher.

A intenção teórica de meu próprio questionamento determinou o importante lugar que ocupa Wilhelm Dilthey no nexo dos problemas de minha investigação, junto com a energia com que acentuei sua atitude ambivalente frente à lógica indutiva de seu século e à herança romântico-idealista, o que no Dilthey tardio inclui não só Schleiermacher mas também o jovem Hegel. Nesse sentido, temos que destacar alguns novos aspectos. Com uma intenção oposta à minha, Peter Krausser[144] rastreou o amplo interesse científico de Dilthey, ilustrando-o, em parte, com material das obras póstumas. A ênfase com que apresenta esse interesse de Dilthey é característica de uma geração que conheceu a Dilthey em sua atualidade tardia dos anos 20 do século XX. Para aqueles que tematizaram, primeiramente e com intenção teórica pessoal, o interesse de Dilthey pela historicidade e pela fundamentação das ciências do espírito, por exemplo, para Misch, Groethuysen e Spranger, mas também para Jaspers e Heidegger, sempre foi evidente que Dilthey teve grande participação nas ciências da natureza de seu tempo, sobretudo no seu ramo antropológico e psicológico. Krausser desenvolve a teoria estrutural de Dilthey com os meios de uma análise quase cibernética, de modo que a fundamentação das ciências do espírito segue exatamente o modelo das ciências da natureza. Mas isso sobre a base de dados tão vagos que qualquer cibernético persignar-se-ia diante disso.

M. Riedel, igualmente, permanece mais interessado na crítica diltheiana da razão histórica, como ela é documentável especialmente a partir da época breslauiana, do que no Dilthey tardio, apesar de que, em sua nova impressão do *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Estrutura do universo histórico nas ciências sociais), ele expõe a obra tardia de Dilthey[145]. Ele [465]
põe um interessante acento crítico-social no interesse de Dilthey pelas ciências do espírito, considerando que a verdadeira relevância que Dilthey possui por causa de seu questionamento teórico-ci-

144. *Dilthey Kritik der endlichen Vernunft*, 1970.

145. Ed. Suhrkamp, 1970.

entífico é tão intensa que o irracionalismo de que é acusado, enquanto defensor da filosofia da vida, não passaria de um simples mal-entendido. Aqui, portanto, a ambivalência que destaquei no posicionamento de Dilthey – sua indecisão entre teoria da ciência e filosofia da vida – articula-se exatamente no sentido oposto. Aos olhos desses autores, o iluminismo emancipatório em Dilthey representa não apenas o impulso mais profundo e mais forte, mas também e estranhamente o mais produtivo[146].

Ora, a objeção mais grave que se fez contra o meu esboço de uma filosofia hermenêutica foi a de que eu extraio o significado fundamental do entendimento presumivelmente a partir da vinculação que a linguagem tem com toda compreensão e todo acordo, legitimando assim um preconceito social em favor das relações vigentes. Pois bem, creio que está realmente correto e continua sendo uma idéia real o fato de que só se pode alcançar o acordo sobre a base de um entendimento originário e que a tarefa da compreensão e da interpretação não pode ser descrita como se a hermenêutica tivesse de superar a rasa incompreensibilidade de um texto herdado da tradição, ou que sua tarefa primeira fosse superar o engano produzido pelo mal-entendido. Isso não me parece correto nem no sentido da hermenêutica ocasional dos tempos primitivos, que não refletia sobre suas outras pressuposições, nem tampouco no sentido de Schleiermacher e da ruptura romântica com a tradição, para a qual o primeiro elemento de todo compreender é o mal-entendido. Todo acordo na linguagem não apenas pressupõe um entendimento sobre os significados da palavra e sobre as regras da língua falada. Em tudo que se pode discutir com sentido há, ao contrário, muitos elementos que permanecem incontestados, também com referência a "coisas". A minha insistência nesse ponto pareceria testemunhar uma tendência conservadora, desautorizando assim a tarefa crítico-emancipatória da reflexão hermenêutica.

Aqui está em questão um ponto essencial. Essa discussão foi sustentada sobretudo por Habermas, de um lado, como o continuador da "teoria crítica", e de outro lado por mim mesmo[147]. O procedimento de ambos os lados é tal que, por fim, entram em jogo pressuposições últimas difíceis de serem controladas. Por parte de Habermas e muitos outros, que seguem o velho lema do iluminismo que busca dissolver preconceitos obsoletos e suspender privilégios sociais através do pensamento e da reflexão, encontra-se a fé no "diálogo livre de coerções". Habermas adota aqui a pressuposição [466]
fundamental do "entendimento contrafáctico". De minha parte, contraponho-lhe meu profundo ceticismo frente à supervalorização do pensamento filosófico na sua aplicação a uma função dentro da realidade social. Ou, dito de outro modo, meu ceticismo dirige-se contra a supervalorização irreal da razão em comparação com as motivações emocionais do ânimo humano. O fato de não conseguir pensar o confronto e a discussão entre hermenêutica e crítica ideológica sem o papel decisivo que desempenha ali a retórica, não é fruto de acaso literário, mas representa o delineamento muito bem refletido de um todo temático. Marx, Mao e Marcuse – que hoje podem ser encontrados junto a muitas inscrições gravadas nos muros – não devem a sua popularidade certamente ao "diálogo racional livre de coerções"...

O que diferencia a práxis hermenêutica e sua disciplina da aprendizagem de uma mera técnica, seja uma técnica sociológica ou um método crítico, é que naquela um fator da história dos efeitos contribui constantemente para determinar a consciência de quem compreende. Isso implica necessariamente seu reverso, a saber, aquilo que é compreendido desenvolve sempre uma certa força de persuasão, colaborando assim na formação de novas persuasões. Não nego o fato de que quem busca compreender deve distanciar-se das próprias opiniões sobre as coisas. Aquele que quer compreender não precisa afirmar aquilo que está compreendendo. No entanto, penso que a experiência hermenêutica nos ensina que esse esforço só se torna eficiente dentro de certos limites. Aquilo que se compreende fala sempre também por si próprio. Nisso reside toda a riqueza do universo hermenêutico, que está aberto a

146. Sobre a pesquisa recente sobre Dilthey, cf. meus trabalhos em *Ges. Werke*, vol. 4.

147. Cf. o volume reunitivo "Hermeneutik und Ideologiekritik" e meus "Outros desenvolvimentos", nesse volume, nas p. 253s, e *Ges. Werke*, vol. 3.

tudo que é compreensível. Na medida em que coloca em jogo toda amplidão de seu espaço de jogo, o objeto obriga aquele que compreende a pôr em jogo seus próprios preconceitos. Esses são os benefícios da reflexão adquiridos na práxis e somente nela. O universo da experiência do filólogo e seu "ser para o texto", que coloquei em primeiro plano, não passa de um fragmento e um campo de ilustração metodológica para a experiência hermenêutica, imbricada no todo da práxis humana. É verdade que nessa experiência a compreensão do que está escrito reveste-se de uma importância especial. Mas trata-se apenas de um fenômeno tardio e por isso secundário. A experiência hermenêutica tem na verdade um alcance tão amplo quanto o da disposição ao diálogo dos seres racionais.

Sinto que ainda não se reconheceu suficientemente o âmbito que a hermenêutica partilha com a retórica, a saber, o âmbito dos argumentos persuasivos (e não aquele que obriga a uma conclusão lógica). É o âmbito da práxis e da humanidade como tal, que não encontra sua tarefa onde vige a violência das "conclusões ferrenhas", as quais exigem submissão incondicional, nem tampouco
[467] onde a reflexão emancipatória está certa e segura de seu "entendimento contrafáctico". Sua tarefa está, antes, onde as partes em conflito devem chegar a uma decisão pela reflexão racional. É aqui a morada da arte de falar e de argumentar (e a sua outra forma silenciosa, a deliberação que pondera consigo mesmo). O fato de a arte de falar dirigir-se também aos afetos, como se vem demonstrando desde antigamente, nem por isso precisa desviar-se do âmbito do racional. Vico acentua com razão um valor pessoal: a *cópia*, a riqueza dos pontos de vista. Parece-me espantosamente irreal querer atribuir à retórica - como faz Habermas - um caráter coercitivo, que deveria ser superado em favor de um diálogo racional livre de coerção. Com isso não apenas se subestima o perigo da manipulação e de perda da autonomia da razão pela persuasão, mas também a chance de um acordo persuasivo sobre o qual repousa a vida social. Toda práxis social - e verdadeiramente também a práxis revolucionária - não pode ser pensada sem a função da retórica. Isso pode ser ilustrado pela cultura científica de nossa época. Ela colocou na práxis do acordo entre os homens a tarefa gigantesca e crescente de integrar o respectivo âmbito particular do domí-

nio científico das coisas com a práxis da razão social: Aqui entram em jogo os modernos meios de comunicação de massa.

Considerar a retórica como uma mera técnica e até mesmo como um mero instrumento de manipulação social não passa de uma miopia que não quer ver seu verdadeiro sentido. Na verdade, ela constitui um aspecto essencial de todo comportamento racional. O próprio Aristóteles não considerava a retórica como uma *tekhne* mas como uma *dinamis*, tal a sua participação na determinação geral do homem como um ser racional. A institucionalização da formação de opinião pública, desenvolvida por nossa sociedade industrial, por maior que seja seu âmbito de atuação e por mais que mereça ser designada como manipulação, não esgota, em absoluto, o âmbito da argumentação racional e da reflexão crítica que domina a práxis social[148].

O reconhecimento dessa constelação pressupõe certamente a idéia de que o conceito da reflexão emancipatória é muito vago e indeterminado. Trata-se de um simples problema objetivo, ou seja, da interpretação adequada de nossa experiência. Que papel desempenha a razão no contexto de nossa práxis humana? Em todo caso, sua forma comum de realizar-se é a da reflexão. E isso significa que sua natureza não é a mera aplicação de meios racionais para conse- [468]
guir objetivos e fins preestabelecidos. Não se restringe ao âmbito da racionalidade guiada pelos objetivos. Nesse ponto, a hermenêutica une-se com a crítica da ideologia contra a "teoria da ciência", na medida em que essa conserva sua lógica imanente e a aplicação dos resultados de pesquisa como o próprio princípio da práxis social. A reflexão hermenêutica eleva à consciência também os objetivos. Mas isso não no sentido de um conhecimento e fixação prévios de objetivos estabelecidos e supremos, aos quais, então, bastaria acrescentar a reflexão sobre a idoneidade dos meios para se alcançar os objetivos. Isto é antes a tentação que surge no proceder da

148. Parece-me que a partir desse ponto os trabalhos de Chaim Perelman e de seus discípulos representam um contributo valoroso para a hermenêutica filosófica. Especialmente o seu *Traité de l'Argumentation* [em conjunto com L. Olbrecht-Tyteca], e recentemente, *Le champ de l'Argumentation* [ambos na Press Universitaires de Bruxelas], assim como o novo livro de C. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications*, Dordrecht, Boston, Londres, 1979.

razão técnica em seu próprio âmbito: pensá-la somente como a escolha correta dos meios, considerando as questões do objetivo como já previamente decididas.

Num sentido formal último, de certo, existe algo previamente decidido para toda práxis humana, a saber, que tanto o indivíduo quanto a sociedade estão orientados para a "felicidade". Isso parece uma declaração natural e de uma racionalidade evidente. Entretanto, temos de concordar com Kant que a felicidade, esse ideal da imaginação, dispensa toda determinação vinculante. A nossa necessidade prática de razão, no entanto, exige que pensemos nossos objetivos com a mesma determinação que pensamos os meios adequados, ou seja, que em nosso agir estejamos em condições de preferir conscientemente uma possibilidade à outra e por fim de subordinar um objetivo a outro. Longe de simplesmente supor ordenações dadas da vida social e de formular nossas reflexões práticas de escolha dentro desse quadro dado, em cada decisão que tomamos encontramo-nos sob uma conseqüência toda própria.

Toda racionalidade implica conseqüências, mesmo a racionalidade da técnica, a qual em cada caso busca seguir racionalmente objetivos limitados. Mas ela desempenha seu papel com mais propriedade fora da racionalidade instrumental dominada tecnicamente; desempenha-o na experiência prática. Aqui, *conseqüência* já não se refere à racionalidade natural e evidente da escolha dos meios, para cuja manutenção empenhou-se energicamente Max Weber no campo emocionalmente tão desfigurado da atuação político-social. Trata-se, antes, da conseqüência do próprio poder querer. Quem se encontra numa autêntica situação de escolha precisa de um critério do que é preferível, sob o qual realiza sua reflexão em vista de uma tomada de decisão. Seu resultado então será sempre mais que a mera subordinação correta ao critério orientador. O que alguém considera justo determina também o critério, não só porque, com disso, acaba decidindo previamente sobre resoluções vindouras, mas também no sentido de que com isso se configura a própria prontidão para determinados objetivos da ação. Aqui, *con-*
[469] *seqüência* acaba significando continuidade, e somente esta preenche de conteúdo a identidade consigo mesmo. Esta é a verdade que a reflexão filosófico-moral de Kant colocou em vigência como o ca-

ráter formal da lei moral frente a todo cálculo técnico e utilitarista. Todavia, a partir dessa determinação do "justo" - junto com Aristóteles e com uma tradição que chega até nossos dias - podemos deduzir uma imagem da vida justa. Nisso precisamos concordar com Aristóteles que essa imagem diretriz, enquanto se apresenta assim pré-formada socialmente, continua a determinar-se sempre que tomamos alguma decisão "crítica". Isso, até chegarmos a um tal grau de determinação que em sã consciência não poderíamos querer outra coisa, isto é, que nosso *ethos* tornou-se uma segunda "natureza" para nós[149]. É assim que se forma a imagem diretriz tanto do indivíduo quanto da sociedade. Mas se forma de tal modo que os ideais de uma geração mais jovem são sempre distintos dos da geração anterior, e seguem por sua vez determinando-se. Isso significa, vão se consolidando através da práxis concreta de seu comportamento em seu próprio espaço de jogo e no espaço de seus objetivos.

E onde está atuando aqui a reflexão emancipatória? Eu diria que por toda parte, e de tal modo que, cada vez que dissolve antigas idéias sobre objetivos, acaba concretizando-se novamente para novos objetivos. Com isso, obedece somente à própria lei do passo gradual da vida histórica e social. Mas creio que essa reflexão tornar-se-ia vazia e adialética se presumisse ser uma reflexão perfeita e acabada. Segundo essa presunção, superando um processo de emancipação constante, a sociedade alcançaria uma autopossessão definitiva, livre e racional, libertando-se assim dos condicionamentos tradicionais e construindo novas formas vinculantes de validez.

Quando se fala, portanto, de emancipação como a dissolução de coerções levada a efeito pela conscientização isso é um enunciado muito relativo. O seu conteúdo depende de quais coerções se está falando. Como se sabe, o processo de socialização psicológico-individual está vinculado com a repressão dos instintos e a renúncia ao prazer. A convivência social e política das pessoas, por outro lado, é estruturada por ordenações sociais que exercem uma influência dominante sobre aquilo que vale como correto. No âmbi-

149. Cf. meu trabalho "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in: *Kleine Schriften*, I, 179s; e entrementes "Gibt es auf Erden ein Mass?" I e II in Philos. Rdsch. 31, 1984, p. 161-177 e 32, 1985, p. 1-26.

to psicológico individual pode haver certamente distorções neuróticas que impossibilitam a própria capacidade de comunicação social. Aqui, sim, pode-se dissolver o caráter de coerção dos empecilhos comunicativos pelo esclarecimento e conscientização. Nesse processo, na verdade, não se faz mais que reintroduzir no mundo das normas da sociedade quem está impedido de participar.

[470] Na vida sócio-histórica acontece algo parecido. Ali há formas de domínio que podem ser experimentadas como coerções, e a sua conscientização implica que se desperte a necessidade de uma nova identidade com o geral. A crítica de Hegel à positividade – do cristianismo, da constituição do Império Alemão, do feudalismo sobrevivente – é um exemplo magnífico disso. Mas na minha opinião esse exemplo não pode confirmar o que postulam os meus críticos, a saber, que a conscientização das relações de domínio vigentes tem sempre uma função emancipatória. A conscientização pode transformar também os modos de comportamento, cunhados autoritariamente, em imagens diretrizes que determinam o comportamento livre próprio. Também nesse caso Hegel é um bom exemplo, que só parece ser restaurador frente a um engajamento cheio de preconceitos. Na verdade, a tradição – que não é a defesa do anterior mas a continuação da vida moral e social em geral – repousa sempre sobre a conscientização assumida em liberdade.

Aquilo que se pode submeter à reflexão é sempre limitado frente àquilo que vem determinado por uma cunhagem prévia. É a cegueira frente a esse fato da finitude humana que conduz ao lema do Iluminismo e à anatematização de toda autoridade. Mas afirmar que o reconhecimento desse fato já representa um posicionamento político de defesa do vigente é um mal-entendido muito grave. Na verdade, tanto o discurso sobre progresso ou revolução quanto o discurso sobre conservação não passaria de uma simples declamação, se reivindicasse um saber salvador, prévio e abstrato. Pode ser que em circunstâncias revolucionárias encontre aplausos o surgimento dos Robespierres, dos moralistas abstratos, que querem reconstruir o mundo segundo sua própria razão. Mas também é certo que a sua hora vai chegar. Parece-me que vincular o caráter dialético de toda reflexão, sua referência ao previamente dado, com o ideal de um esclarecimento total não passa de uma estranha confusão dos espíritos. Creio que isso é tão errôneo como o ideal de uma total autoclarificação racional do indivíduo, capaz de viver seus impulsos e motivações com controle e consciência plenos.

Nesse ponto, o conceito de sentido defendido pela filosofia idealista da identidade foi funesto. Ele reduziu a competência da reflexão hermenêutica à chamada "tradição cultural", seguindo a linha de Vico que só considerava compreensível para os homens o que era feito por estes. A reflexão hermenêutica, que representa o ponto central de toda minha investigação, tenta mostrar justamente que esse conceito da compreensão de sentido é errôneo, e nessa perspectiva tive de restringir também a famosa determinação de Vico[150]. Parece-me que tanto Apel quanto Habermas fincam pé nesse sentido idealístico do compreender o sentido, que nada tem a [471] ver com o *ductus* de minha análise. Não foi por acaso que orientei a minha investigação pela experiência da arte, cujo "sentido" não pode ser esgotado pela compreensão conceitual. O fato de eu ter desenvolvido o questionamento de uma hermenêutica filosófica universal, tomando como ponto de partida a crítica à consciência estética e refletindo sobre a arte – e não partindo imediatamente do âmbito das chamadas ciências do espírito – não significa, de modo algum, um arrefecimento diante da exigência de método na ciência. Significa antes uma primeira medição do alcance que possui a questão hermenêutica e que não busca primeiramente designar certas ciências como hermenêuticas, mas trazer à luz uma dimensão que precede a todo uso do método na ciência. É por isso que a experiência da arte tornou-se importante em muitos aspectos. O que significa essa superioridade temporal que a arte reivindica como conteúdo de nossa consciência estética formativa? Surge então uma dúvida: Será que essa consciência estética que a "arte" tem em mente – como ocorre com o próprio conceito de "arte", elevado ao caráter pseudo-religioso – não representa uma diminuição de nossa experiência da obra de arte, tal como a consciência histórica e o historicismo são uma diminuição da experiência histórica? E igualmente intempestiva?

---

150. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 60s.

O problema fica bem caracterizado no conceito kierkegaardiano da "simultaneidade". Seu significado não é exatamente a onipresença, no sentido de uma atualização histórica, mas coloca uma tarefa que posteriormente eu mesmo chamei de tarefa da aplicação. Frente à objeção de Bormann[151], gostaria de argumentar que a diferenciação que propus entre simultaneidade e concomitância estética segue a mesma linha de Kierkegaard, embora formulada com uma aplicação de conceitos distinta. É possível que Bormann se refira à seguinte nota do diário: "A situação da simultaneidade é levada a bom termo". Nesse caso, eu digo a mesma coisa com a expressão "totalmente mediado", e isso significa, até a imediata coexistência (*Zugleichsein*). Para quem tem presente o uso de linguagem de Kierkegaard em sua polêmica contra a "mediação", isso soa como uma clara recaída em Hegel. Deparamo-nos aqui com dificuldades típicas que a hermeticidade da sistemática hegeliana provoca a toda tentativa de manter distância de sua coerção conceitual. Elas atingem tanto Kierkegaard quanto minha própria tentativa de ganhar distância frente a Hegel, à mão de um conceito kierkegaar-
[472] diano. Assim, comecei a estudar Hegel a fim de aguçar a dimensão hermenêutica da mediação, tanto de antanho quanto do hoje, frente à ingênua falta de conceitos da concepção histórica. Foi nesse sentido que confrontei Hegel com Schleiermacher[152]. Mas, na verdade, na concepção da historicidade do espírito, dou um passo a mais que Hegel. O conceito de Hegel sobre "religião da arte" designa exatamente aquilo que move a minha dúvida hermenêutica sobre a consciência estética: A arte tem sua possibilidade suprema não como arte, mas como religião, como presença do divino. Mas quando Hegel declara que toda arte é algo já passado, essa arte acaba sendo absorvida também pela consciência que recorda historicamente, e como passada ganha sincronicidade estética. Foi a visão desse contexto que me impôs a tarefa hermenêutica de afastar a verdadeira experiência da arte – que não experimenta a arte como arte – da consciência estética, lançando mão do conceito da não diferenciação estética. Creio tratar-se aqui de um problema le-

151. Agora na *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. por J. Habermas, p. 88s.

152. Cf. *Verdade e método*, vol. I, p. 264s.

gítimo, que não procede da devoção à história, mas que nossa experiência da arte não pode perder de vista. Trata-se de uma alternativa falsa querer considerar "arte" como originariamente contemporânea, como a-histórica ou como vivência da formação histórica[153]. Hegel tem razão. Por isso, continuo sem poder concordar com a crítica de Oskar Becker[154], assim como com qualquer objetivismo histórico, que dentro de certos limites poderia ser válido: a tarefa da integração hermenêutica continua de pé. Pode-se dizer que isso corresponde mais ao estágio ético de Kierkegaard do que ao religioso. E nisso Bormann poderia ter razão. Mas o estágio ético não contém um certo predomínio conceitual também no próprio Kierkegaard? E é assim que alcança transcendência religiosa, mas apenas na medida em que "chama a atenção", e não de outro modo.

A estética hegeliana voltou a ganhar atenção hoje. E com razão: Ela apresenta a única solução real até o momento para o conflito entre a pretensão supratemporal do estético e a singularidade histórica de obra e mundo, na medida em que pensa ambas as coisas numa unidade e com isso torna a arte no seu conjunto "passível de recordação e interiorização". Vemos aqui a confluência de duas coisas: por um lado, desde o surgimento do cristianismo, a arte não representa mais o modo supremo da verdade, não é mais a manifestação do divino, tornando-se assim arte reflexiva; e, de outro, a representação e o conceito, a religião da revelação e a filosofia, resultados do desenvolvimento do espírito, fazem com que justamente agora não se conceba a arte mais do que como arte. A pas- [473]
sagem da arte da reflexão para a reflexão sobre a arte, o fluir de uma para a outra não me parece uma mistura de coisas distintas (Wiehl)[155], mas constitui o conteúdo objetivamente demonstrável da concepção de Hegel. A arte da reflexão não é somente uma fase

153. Helmut Kuhn, *Wesen und Wirken des Kunstwerks*, 1960 parece-me nesse ponto inibida por essa alternativa abstrata entre religião e arte. Walter Benjamim, ao contrário, parece reconhecer o caráter fundamentalmente passado da arte, quando fala da "aura" da obra de arte. Positivamente ele proclama uma nova função política para a obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, função que transforma totalmente o sentido de arte, e contra a qual Theodor Adorno, na sua *Ästhetik*, faz algumas objeções acertadas.

154. *Phils. Rundschau*, 10, p. 225-37.

155. R. Wiehl, *Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Aesthetik*, Hegelstudien 6, especialmente p. 138.

tardia da era da arte, mas representa já a passagem para o único saber em que a arte se torna arte.

Isso levanta uma questão especial, até agora em geral deixada de lado, a saber, o que caracteriza as artes de linguagem, dentro da hierarquia dos gêneros de arte, não é justamente o fato de elas comprovarem essa passagem[156]? R. Wiehl elaborou e demonstrou convincentemente que o elo de ligação para a dramaturgia do pensamento dialético deve ser encontrado no conceito de ação, que constitui o núcleo da forma de arte dramática. Na verdade, esta é uma daquelas concepções profundas de Hegel, que cintilam por entremeio à sistematização conceitual de sua estética. Parece-me igualmente significativo que essa passagem já tenha se dado no momento em que apareceu pela primeira vez o caráter de linguagem como tal, é o caso da lírica. É verdade que nesta não se representa a ação, nem se impõe esse caráter de ação àquilo que hoje se chama de "ação da linguagem", que certamente também vale para a lírica. Em todas as artes da linguagem, é isso que perfaz a misteriosa leveza da palavra em comparação com o caráter de resistência do material, em que devem concretizar-se as artes plásticas. Assim, nem de longe chega-se a cogitar que esse falar seja uma ação. Com razão, Wiehl afirma que "a lírica é a representação de uma pura ação da linguagem, e não representação de uma ação sob a forma de uma ação de linguagem" (como é o caso do drama). Mas isso significa que aqui a linguagem se manifesta enquanto linguagem.

Com isso entra em jogo uma relação de palavra e conceito que precede à relação elaborada por Wiehl entre drama e dialética[157]. É no poema lírico que a linguagem aparece em sua essência mais pura, de modo que nele, de maneira velada, já se dão todas as possibilidades da linguagem, inclusive as do conceito. O fundamental disso já havia sido visto por Hegel, quando reconheceu que, em diferenciação com o "material" das outras artes, o caráter de linguagem significa totalidade. É a mesma idéia que motivou Aristóteles

156. Cf. meus trabalhos "Über der Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach Wahrheit"; *Kl. Schriften*, IV, p. 218-227; *Ges. Werke*, vol. 8, e "Philosophie und Poesie", *loc. cit.*, p. 241-248; *Ges. Werke*, vol. 8, e mais recentemente "Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik", *Hegel-Studien*, 21, 1986; *Ges. Werke*, vol. 8.

157. Para o que segue, cf. "Texto e interpretação", acima p. 381s.

a atribuir uma primazia especial também ao ouvido – apesar da primazia natural atribuída à visão, entre todos os sentidos –, porque o ouvir recebe e acolhe a linguagem e, com isso, recebe e acolhe tudo, não somente o visível. [474]

Decerto, Hegel não destacou especificamente a lírica como portadora dessa primazia do caráter de linguagem, pois estava demasiadamente influenciado pelo ideal de naturalidade, representado em sua época por Goethe. Por isso, para ele, o poema lírico não representava mais que a expressão subjetiva da interioridade. Mas a verdade é que a palavra lírica é linguagem em um sentido muito característico. Não é o fato de que a palavra lírica pode ser elevada ao ideal depurado da *poésie pure* que vai mostrar isso. É verdade que esse fato não permite pensar na forma desenvolvida da dialética – como o faz o drama –, mas no elemento especulativo subjacente a toda dialética. Tanto no movimento de linguagem do pensamento especulativo quanto no movimento de linguagem do poema "puro" realiza-se a mesma autopresença do espírito. Também Adorno percebeu e chamou a atenção, com razão, para a afinidade entre o enunciado lírico e o enunciado da especulação dialética. Mas quem fez isso foi sobretudo o próprio Malarmé.

Existe outro indicativo que assinala para a mesma direção: são os diversos graus em que podem ser traduzidas as diferentes espécies de literatura. O parâmetro da "ação", que Wiehl extraiu do próprio Hegel, representa quase o contrário desse outro parâmetro. Em todo caso, é indiscutível que a lírica é tanto menos traduzível quanto mais se aproxima do ideal da *poésie pure*: a imbricação de som e significado elevou-se aqui a um grau inextricável.

Desde então, continuei trabalhando nessa direção. E certamente não sou o único. A distinção que faz Wellek-Warren entre "denotativo e conotativo" exige uma análise mais precisa nessa direção. Na análise dos diversos modos de linguagem, busquei determinar sobretudo o significado que possui o escrito para a idealidade do elemento de linguagem. Recentemente Paul Ricoeur, em reflexões semelhantes, chegou aos mesmos resultados, a saber, o escrito confirma a identidade do sentido e testemunha a dissociação do lado psicológico do falar. Paralelamente isso esclarece de modo

objetivo por que a hermenêutica que segue Schleiermacher, sobretudo Dilthey, apesar de toda sua preocupação psicológica, não assumiu a fundamentação romântica da hermenêutica no diálogo vital, mas retornou às "manifestações vitais fixadas por escrito" da antiga hermenêutica. Corresponde a isso o fato de Dilthey ver o triunfo da hermenêutica na interpretação literária. Frente a isso, designei a "conversação" como a estrutura do acordo na linguagem, caracterizando-a como dialética de pergunta e resposta. Isso confirma-se plenamente também no nosso "ser para o texto". As perguntas que um texto nos impõe para sua interpretação só podem ser compreendidas se o texto for compreendido, por seu turno, como resposta a uma pergunta.

[475] Não é sem razão, portanto, que a obra de arte da linguagem vem em primeiro plano. Independentemente da questão histórica da *oral poetry*, ela é arte de linguagem em forma de literatura, em um sentido básico. Costumo chamar a textos dessa natureza de textos "eminentes".

O que tem me ocupado nos últimos anos e o que tenho buscado em diversas conferências ainda não publicadas (*Bild und Wort*; *Das Sein des Gedichteten*; *Von der Wahrheit des Wortes*; *Philosophical, poetical, religious speaking* = Imagem e palavra; O ser do poético; Sobre a verdade da palavra; Diálogo filosófico, poético e religioso) são os problemas hermenêuticos especiais dos textos eminentes. Esse tipo de texto fixa a pura ação de linguagem, e tem com isso um eminente relacionamento com o escrito. Nele, a linguagem está presente de tal modo que sua relação cognitiva com o dado está tão suspensa como a referência comunicativa no sentido da interpelação. Então, a situação hermenêutica geral básica da constituição e fusão de horizontes, a que dei um desenvolvimento conceitual expresso, deverá ser aplicada também a esses textos eminentes. Estou longe de afirmar que o modo como uma obra de arte fala à sua época e ao seu mundo (o que H.R. Jauss[158] chama de sua "negatividade") não ajuda a determinar seu significado, ou seja, o modo como ela nos fala. Este era realmente o núcleo da

158. Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970, e "Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik", Frankfurt, 1979.

consciência da história dos efeitos, a saber, pensar a obra (*Werk*) e seu efeito (*Wirkung*) como a unidade de um sentido. O que descrevi como fusão de horizontes representa a forma como essa unidade se realiza. Esta não permite ao intérprete falar de um sentido originário de uma obra sem que na compreensão da mesma já não esteja sempre implicado o sentido próprio do intérprete. Toda vez que se pensar, por exemplo, que é possível "romper" o círculo da compreensão, através do método histórico-crítico (como pensou recentemente Kimmerle[159]), se está ignorando essa estrutura hermenêutica fundamental. O que Kimmerle descreve, assim, é simplesmente o que Heidegger caracterizava como "entrar no círculo *de maneira correta*", ou seja, não é uma atualização anacrônica e nem um acrítico puxar brasas para a sardinha das próprias opiniões prévias. A elaboração do horizonte histórico de um texto já é sempre uma fusão de horizontes. O horizonte histórico não pode ser erigido primeiramente por si. Isso é conhecido na hermenêutica mais recente como a problemática da compreensão prévia.

No entanto, no caso de textos eminentes, entra em jogo também outro fator que exige reflexão hermenêutica. O "desaparecimento" da relação imediata com a realidade - para a qual o pensamento nominalista inglês, estruturado pela reflexão e pela linguagem, cunhou a significativa expressão "ficção" - não representa na verdade um fenômeno de carência, nem uma diminuição da imediaticidade da ação da linguagem. Representa, ao contrário, a sua "eminente" realização. Em toda literatura, esse fenômeno vale tam- [476]
bém para o "destinatário" nela implícito, que não se refere ao receptor de uma comunicação, mas ao caráter de receptividade tanto de hoje como de amanhã. Embora tenham sido compostas para uma cena fixa e festiva e falem à sua própria atualidade social, as próprias tragédias clássicas não representavam certos acessórios teatrais destinados a uma única aplicação ou a permanecer guardados em um depósito para aplicações posteriores. O fato de poderem ser aplicadas novamente e logo serem lidas também como textos não se deve, certamente, a interesses históricos. Devia-se, antes, ao fato de serem obras que continuavam a falar.

159. Heinz Kimmerle, *Die Bedeutung der Geisteswissenschaft für die Gesellschaft*, 1971, p. 71s.

Não foi um determinado cânon temático do classicismo o que me motivou a caracterizar o clássico como a categoria da história dos efeitos, por excelência. Com essa categoria, queria destacar muito mais a singularidade da obra de arte e sobretudo todo e qualquer texto eminente frente a outras formas de tradição compreensíveis e necessitadas de interpretação. Aqui, a dialética de pergunta e resposta por mim desenvolvida não perde sua validez, mas modifica-se: a pergunta originária, em relação à qual um texto deve ser compreendido como uma resposta, como dissemos acima, caracteriza-se, aqui, a partir de seu próprio princípio, por sua superioridade e liberdade com relação ao texto. Mas isso não significa que a "obra clássica" só seria acessível ainda em uma convencionalidade sem esperanças. Tampouco significa que exija um conceito harmonioso e inconteste do "humano comum". A obra só "fala" quando fala "originariamente", ou seja, "como se o dissesse para mim próprio". Isso não significa, em absoluto, que aquilo que assim fala deve ser medido em um conceito normativo extra-histórico. Trata-se, antes, do caso oposto. O que fala desse modo impõe, com isso, uma medida. E aqui está o problema. A pergunta originária, cuja resposta constitui a compreensão do texto, apela, nesse caso, para uma identidade de sentido que já intermediou desde o princípio a distância entre origem e presente. Em uma conferência realizada em Zurique, em 1969, intitulada "Das Sein des Gedichteten"[160], indiquei as diferenciações hermenêuticas que se fazem necessárias para tais textos.

O aspecto hermenêutico porém parece-me indispensável também para a discussão estética de nossos dias. Precisamente depois que a "antiarte" tornou-se lema social, depois que o *pop art*, o *Happening* e algumas condutas tradicionais buscaram formas de arte contrárias às representações tradicionais da obra e sua unidade, esforçando-se por zombar de toda univocidade e compreensibilidade, a reflexão hermenêutica tem a tarefa de questionar o que está havendo com tais pretensões. A resposta a isso deverá indicar que o conceito hermenêutico de obra conservará sua plenitude, na medida em que nessa produção estejam incluídos identificabilidade,

160. Cf. agora também "Wahrheit und Dichtung", in: *Zeitwende*, 6, 1971; *Ges. Werke*, vol. 8.

repetição e que essa repetição valha a pena. Na medida em que uma tal produção, enquanto é o que pretende ser, obedece à relação hermenêutica fundamental de compreender algo como algo, a forma de concepção jamais será algo radicalmente novo para ela. Essa "arte" não se distingue em nada, na verdade, de certas formas de arte de caráter transitório, conhecidas desde antigamente, como, por exemplo, a arte da dança. Seu *status* e pretensão de qualidade são tais que, mesmo a improvisação, que jamais se repete, quer ser "boa", o que significa, *idealiter* repetível e confirmando-se como arte na repetição. Aqui há uma fronteira bem precisa que distingue essa arte do mero truque ou do número do prestidigitador. Também nesse caso há algo a ser compreendido. Pode ser concebido, pode ser imitado, requer inclusive domínio de sua arte e requer ser bom. Mas, usando as palavras de Hegel, a sua repetição será "vã como um número de prestidigitação do qual já se saiba o truque". As fronteiras existentes entre a obra de arte e o "número" podem até parecer difusas e fluentes e os contemporâneos podem até não saber se a atração de uma produção é efeito da surpresa ou um enriquecimento artístico. Não poucas vezes, os meios artísticos dão-se também como instrumentos em contextos de simples ações, como, por exemplo, em cartazes ou em outras formas de propaganda social ou política. [477]

Aquilo que nós chamamos de obra de arte permanece distinto daquelas funções do meio artístico. Mesmo quando a estátua de deuses, o canto do coro, a tragédia e a comédia ática se realizam em meio a ordenações do culto, e, de modo geral, quando toda "obra" pertence originariamente a um contexto vital que já tenha passado, a doutrina da não-diferenciação significa que esta relação passada está, por assim dizer, presente na própria obra. Também em sua origem a obra reunira em si o seu "mundo" e, por isso, era "pensada" como ela própria, como a estátua de Fídias, a tragédia de Ésquilo, o Motete de Bach. A constituição hermenêutica da unidade da obra de arte é invariável frente a todas as mudanças sociais do empreendimento artístico. Isso se aplica também quando se busca elevar a arte a religião da cultura, a qual é determinante para a sociedade da era burguesa. Também uma

consideração marxista da literatura deverá concordar com esta invariância, como destaca com razão Lucien Goldmann[161]. A arte não é um simples instrumento do querer sociopolítico. Se for realmente arte, e não tiver sido pensada como instrumento, documentará uma realidade social.

Em minhas investigações, coloquei em jogo conceitos "clássicos" como o conceito de *mímesis*, de "re-presentação", não para
[478] defender ideais classistas, mas para poder ultrapassar o conceito do estético, que corresponde à religião da cultura burguesa. Compreendeu-se isso como uma espécie de recaída em um platonismo, completa e definitivamente superado pela concepção moderna de arte. Mas isso também não me parece tão simples. A teoria do reconhecimento, sobre o que repousa toda representação mimética, não é mais que um primeiro aceno para compreender corretamente a pretensão ontológica da representação artística. O próprio Aristóteles, que derivou a arte, como *mímesis*, a partir da alegria do conhecimento, caracteriza a diferença entre o poeta e o historiador pelo fato de que aquele não apresenta as coisas como aconteceram, mas como poderiam acontecer. Com isso, atribui à poesia uma generalidade que nada tem a ver com a metafísica substancialista de uma estética classista da imitação. A formulação conceitual de Aristóteles aponta, antes, para a dimensão do possível – e com isso também a da crítica à realidade (podemos sentir um forte sabor dessa crítica na comédia antiga). Apesar de tantas teorias classistas da imitação terem se apoiado em Aristóteles, a legitimidade hermenêutica desses conceitos parece-me incontestável.

Mas interrompo aqui. A conversação que está em curso subtrai-se a qualquer fixação. Seria um mau hermeneuta aquele que imaginasse poder ou dever ter a última palavra.

161. Lucien Goldmann, *Dialektische Untersuchungen*, 1968.

30. Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer [479]
(* 11.02.1900) (Concluído em 1975)

Quando em 1918, após o exame de seleção do ginásio, abandonei o Instituto do Espírito Santo em Breslau e, no último ano da Primeira Guerra Mundial, comecei a visitar a universidade de Breslau, ainda não me havia decidido a cursar estudos acadêmicos de filosofia.

Meu pai era um pesquisador das ciências naturais e pouco amigo dos conhecimentos livrescos, embora soubesse de cor versos de Horácio. Por isso, durante minha infância tentou de muitas maneiras despertar meu interesse pelas ciências naturais e ficou muito decepcionado com seu fracasso. Isso porque soube desde o começo de meus estudos universitários que eu simpatizava com os "professores charlatães". Ele não impediu, mas durante toda sua vida esteve decepcionado comigo.

Os estudos universitários eram então como o início de uma longa odisséia. Sentia-me atraído por muitas disciplinas e experimentei alguma coisa de muitas delas, e quando por fim deixei de lado minha fixação pela ciência da literatura, da história e da história de arte para seguir meu interesse pela filosofia, isso não era simplesmente o abandono de uma tendência para dedicar-me a uma outra, mas a lenta iniciação em um trabalho disciplinado. No meio da confusão que a Primeira Guerra Mundial trouxe consigo e em seu desenlace no cenário alemão já não era possível simplesmente uma conformação com uma longa tradição. Desse modo, a desorientação reinante foi um incentivo a mais para abordar as questões filosóficas.

Mesmo no campo da filosofia já não era viável para nós, os jovens, prosseguir simplesmente o que havia sido criado pela geração anterior. O neokantismo que gozava de uma verdadeira vigência mundial, embora contestada, havia desmoronado nas frentes de batalha junto com a orgulhosa consciência cultural da época liberal, com sua fé no progresso da ciência. Nós, na época jovens, buscávamos uma nova orientação em um mundo desorientado. Nessa [480]
situação, vimo-nos reduzidos praticamente ao cenário alemão, onde a amargura e o afã de renovação, a pobreza, a desesperança e

a vontade inquebrantável de viver da juventude combatiam entre si. Sua expressão cultural foi inequívoca. O expressionismo na vida e na arte passou a ser a força dominante. Com o prosseguimento do predomínio das ciências naturais, chamando a atenção sobretudo com a teoria da relatividade de Einstein, imperava um verdadeiro sentimento catastrofista nos setores ideológicos da literatura e da ciência, sentimento que induzia a recolher-se em si mesmo, propiciando a ruptura com as antigas tradições. A derrocada do idealismo alemão (como dizia um livro muito citado de Paul Ernst) era só a variante acadêmica da nova consciência histórica. A outra vertente, muito mais ampla, encontrou sua expressão no êxito sensacional da obra *A decadência do Ocidente* de Oswald Spengler, esse romance sobre a história mundial, entre ciência e fantasia, "tão admirado quanto censurado"... e que acabou sendo o fator decisivo da precipitação de um sentimento histórico como uma incitação própria a questionar a fé moderna no progresso e seus orgulhosos ideais de produtividade. Nessa situação surgiu mais um escrito, de segunda categoria, que teve um efeito revolucionário para mim. Foi o livro de Theodor Lessing (que em um período posterior, muito mais confuso, caiu vítima de um atentado nazista), *Europa und Asien*, que questionava todo o pensamento produtivo europeu desde a perspectiva da sabedoria do Oriente. Pela primeira vez, vi como se relativizava todo o horizonte que a tradição, a educação, a escola e o entorno haviam formado ao meu redor. Iniciou-se algo que talvez se pudesse chamar de pensamento. Certos escritores importantes me deram alguma orientação. Recordo a grande impressão que, já no primeiro ano de curso de instituto, o escrito de Thomas Mann *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Considerações de um apolítico) produziu em mim. A contraposição fanática entre arte e vida expressada em Tonio Kröger me afetou, e o tom melancólico das primeiras novelas de Hermam Hesse me encantava.

Quem representou uma primeira introdução na arte de pensar conceitual para mim foi Richard Hönigswald, cuja dialética bem cinzelada defendia com elegância, embora não sem uma certa monotonia, a posição idealista transcendental do neokantismo contra todo psicologismo. Tomei caligraficamente e transcrevi mais tarde seu curso sobre *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Questões

fundamentais sobre a teoria do conhecimento). Mais tarde remeti os dois cadernos ao Hönigswald-Archiv, criado por Hans Wagner. Era uma boa introdução à filosofia transcendental. Desse modo, cheguei a Marburgo em 1919 com um certo preparo.

Ali enfrentei logo novas experiências de estudo. Diferentemente das universidades das cidades grandes, as "pequenas" levavam [481]
ainda uma verdadeira vida acadêmica, uma "vida de idéias" no sentido de Humboldt, e a faculdade de filosofia contava em cada matéria, em cada professor, com um "círculo" de estudos, de modo que nos sentíamos atraídos para múltiplos interesses. Foi quando, em Marburgo, começou a crítica à teologia histórica, empreendida pela chamada teologia dialética, seguindo o exemplo de Barth em seu comentário à Carta aos Romanos. Os jovens extremaram sua crítica ao metodologismo das escolas neokantianas, enquanto elogiavam a descrição fenomenológica de Husserl. Mas foi sobretudo a filosofia da vida, por trás da qual estava Friedrich Nietzsche, o "acontecimento" europeu que impregnou todo nosso sentimento cósmico, e em conexão com ele, ocupou os jovens espíritos com o problema do relativismo histórico debatido à luz de Wilhelm Dilthey e de Ernst Troeltsch.

A isso acrescentava-se sobretudo a chegada ao mundo universitário do círculo formado em torno do poeta Stefan George. Foram sobretudo os livros de Friedrich Gundolf, fascinantes e de grande influência, os que criaram uma nova sensibilidade artística no tratamento científico da poesia. Em geral, tudo que nasceu desse círculo, os livros de Gundolf como o espírito de Ernst Bertram sobre Nietzsche, a retórica proletária de Wolters, a transparência cristalina de Salin e de modo especial o ataque enfático de Erich von Kahler ao célebre discurso de Max Weber sobre "a ciência como profissão", tudo isso constituiu na verdade uma única grande provocação. Eram vozes de uma crítica decidida à cultura. Mas diferentemente de opiniões similares de outros setores, que encontravam uma certa audiência na típica insatisfação de principiantes universitários, entre os que me contava, sentíamos aqui que algo estava realmente acontecendo. Havia um poder por atrás das proclamações geralmente monótonas. Que um poeta como George, com a mágica ressonância de seus versos e a energia de sua pessoa,

exercia tão forte influência formativa nas pessoas, dava o que pensar aos ânimos reflexivos e representava um corretivo para o jogo conceitual do estudo filosófico que jamais se conseguiria esquecer completamente.

Eu não podia negar sobretudo que a experiência da arte afetava de certo modo a filosofia. Que a arte é um verdadeiro órgão da filosofia ou quem sabe até seu interlocutor-mor era uma verdade que havia preocupado a filosofia do romantismo alemão até o final da era idealista. A filosofia universitária da época pós-hegeliana teve que pagar pelo desconhecimento dessa verdade com sua própria desolação. Isso pôde e pode ser aplicado tanto ao neokantismo quanto ao novo positivismo até hoje. Nosso legado histórico convidava-nos a recuperar essa verdade.

[482] Há que se dizer que o fato de apelar à verdade da arte contra as dúvidas do relativismo histórico, que questionavam radicalmente a pretensão da filosofia de buscar a verdade pela via conceitual não representava nenhuma saída satisfatória. Por um lado, esse testemunho é muito forte. Porque ninguém pretende estender a fé no progresso, própria da ciência, aos cumes da arte e ver, por exemplo, em Shakespeare um progresso sobre Sófocles, ou em Miquelângelo um progresso sobre Fídias. Mas, por outro lado, o testemunho da arte é também muito frágil, uma vez que a obra de arte subtrai ao conceito a verdade que ela materializa. Em todo caso, a formação que proporcionava a consciência estética era tão insegura como a da consciência histórica e seu pensamento sobre as "concepções de mundo". Mas isso não significa que a arte, assim como o confronto com as tradições do pensamento histórico, perdera seu fascínio. Ao contrário, a enunciação da arte como a enunciação dos grandes filósofos denotava ainda mais uma aspiração à verdade, confusa e inevitável, que não se podia neutralizar com nenhuma "história do problema" nem se deixava submeter às leis da rígida cientificidade e do progresso metodológico. Esse sentimento foi caracterizado então na Alemanha como "existencial", sob a influência de uma reapropriação de Kierkegaard. Interessava uma verdade que não fosse devida tanto a alguns enunciados ou conhecimentos gerais, mas à imediatez das próprias vivências e à intransferibilidade da própria existência. Pensávamos que Dostoievski po-

dia nos ensinar muito sobre isso. Os volumes de suas novelas, encadernados em vermelho, na edição de Piper, brilhavam em todas as escrivaninhas. As cartas de Van Gogh e *Ou isto ou aquilo* de Kierkegaard, que ele contrapunha a Hegel, nos fascinavam e por trás de todas as audácias e os riscos de nosso compromisso existencial aparecia – como uma ameaça ainda apenas visível ao tradicionalismo romântico de nossa cultura educativa – a figura gigante de Friedrich Nietzsche com sua crítica extática a tudo, também a todas as ilusões da autoconsciência. Onde estava o pensador cuja força filosófica poderia fazer frente a esses desafios?

Também na escola de Marburgo, abriu caminho esse novo sentimento da época. Era impressionante ver o entusiasmo sensível com que o astuto metodólogo da escola de Marburgo, Paul Natorp, se lançou em idade avançada para a inefabilidade mística do inconcreto e, além de Platão e Dostoievski, conjurou a Beethoven e a Rabindranath Tagore, à tradição mística de Plotino e do Mestre Eckhart – até os Quäkers. Não menos impressionante era a energia selvagem com que Max Scheler – como conferencista convidado para Marburgo – demonstrou seu penetrante talento fenomenológico em campos sempre novos e inesperados. A isso acrescenta-se a fria nitidez com que Nicolai Hartmann tentou apagar seu próprio passado idealista com uma argumentação crítica; um pensador e mestre de uma tenacidade impressionante. Quando eu escrevi mi- [483]
nha dissertação sobre Platão e me doutorei em 1922, muito jovem ainda, estava sob a influência dominante de Nicolai Hartmann, que enfrentou o sistematismo idealista de Natorp. O que havia de vivo em nós era a esperança de uma reorientação filosófica ligada sobretudo à obscura palavra mágica "fenomenologia". Mas depois que o próprio Husserl, que com todo seu gênio analítico e sua inegável paciência descritiva buscava sempre uma evidência última, não encontrou um melhor apoio filosófico do que o do idealismo transcendental de cunho neokantiano, donde poderia surgir algum amparo intelectual? Foi Heidegger quem o trouxe. Alguns aprenderam dele o que foi Marx, outros o que foi Freud, e todos nós, definitivamente, o que foi Nietzsche. O que me interessou em Heidegger foi que podíamos "repetir" a filosofia dos gregos, uma vez que a história da filosofia escrita por Hegel e reescrita pela

"história dos problemas" do neokantismo havia perdido seu *fundamentum inconcussum*: a autoconsciência.

A partir de então pude entrever o que queria. Não era um novo pensamento sistemático e global. Não tinha esquecido a crítica de Kierkegaard a Hegel. A nova redução da filosofia às experiências básicas da existência humana que era preciso explicitar além de qualquer historicismo, encontrou um primeiro principado em meu artigo, homenagem ao aniversário de 70 anos de Paul Natorp, *Zur Systemidee in der Philosophie* (Sobre a idéia de sistema na filosofia, 1924). Tornou-se um documento de minha imaturidade e foi também testemunho de meu novo compromisso e de minha inspiração em Heidegger. Interpretou-se muitas vezes esse artigo como uma antecipação do distanciamento heideggeriano do idealismo transcendental, sem razão alguma do ponto de vista de uma perspectiva histórica. Um traço de verdade nisso tudo poderia ser, acima de tudo, o fato de ter passado uns meses com Heidegger em Friburgo durante o verão de 1923. Mas tão pouco tempo dificilmente poderia ter provocado essa "inspiração" se não estivesse já no terreno preparado. Em todo caso foi o apoio em Heidegger que me permitiu ganhar distância frente aos professores de Marburgo, frente às construções sistemáticas da Natorp e frente ao objetivismo ingênuo da investigação categorial de Hartmann. Mas o artigo foi um testemunho muito pretensioso.

Ao progredir no saber, aprendi a calar. Na minha habilitação à cátedra no ano de 1928 apresentei, além do artigo citado, outro artigo igualmente pretensioso, do ano de 1923, sobre a metafísica do conhecimento de Hartmann, como uma publicação filosófica. Mas nesse meio termo eu estudara filologia clássica, e meu trabalho de ingresso no seminário filológico de Paul Friedländer, *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, serviu-me para elaborar mais tarde
[484] um artigo que Richard Heinze acolheu na revista *Hermes*: uma crítica a Jaeger por meio de cujo êxito posterior angariei prestígio junto ao círculo dos filólogos, e isto, apesar de professar-me discípulo de Heidegger.

O que é que nos atraía, a mim e a outros, a Heidegger? É claro que então eu não sabia responder a isso. Hoje, vejo-o assim: Aqui

as configurações de pensamento da tradição filosófica ganhavam vida, porque eram compreendidas como respostas a perguntas reais. A descoberta da história de sua motivação dava a essas perguntas um caráter de ineludibilidade. As questões compreendidas não são um mero tomar conhecimento. Convertem-se em verdadeiras perguntas.

É verdade que também o neokantismo, com sua "história dos problemas", tentara descobrir as próprias perguntas. Mas a pretensão de que esses problemas supratemporais, "eternos", se reiterassem em contextos sistemáticos sempre novos era incomprovada, e na verdade esses problemas "idênticos" se extraíam ingenuamente do material de construção da filosofia idealista e neokantiana. Contra essa suposta supratemporalidade, a objeção do ceticismo histórico-relativista era óbvia e irrefutável. Mas quando aprendi com Heidegger a conduzir o pensamento histórico para a recuperação dos questionamentos da tradição, que as velhas questões tornavam-se tão compreensíveis e vivas que se convertiam em verdadeiras perguntas. O que estou descrevendo é a experiência hermenêutica fundamental, como a caracterizaria hoje.

O que nos fascinou foi sobretudo a intensidade com que Heidegger fazia reviver a filosofia grega. Quase não tínhamos consciência de que essa filosofia grega representava muito mais um contraponto do que um paradigma de seu próprio perguntar. A "destruição" da metafísica por Heidegger, porém, não era aplicável somente ao idealismo da consciência da época moderna, mas também a suas origens na metafísica grega. Sua crítica radical questionou tanto o caráter cristão da teologia quanto a cientificidade da filosofia. Frente à inanidade do filosofar acadêmico, que se movia numa linguagem kantiana ou hegeliana degradada e pretendia completar ou superar sempre de novo o idealismo transcendental, Platão e Aristóteles apareciam de imediato como aliados de todo aquele que tinha perdido a fé nos jogos de sistemas da filosofia acadêmica, inclusive nesse sistema aberto de problemas, categorias e valores que orientava a investigação fenomenológica das essências ou a análise categorial baseada na história dos problemas. Os gregos nos ensinavam que o pensamento da filosofia não pode seguir a idéia sistemática de uma fundamentação última e um princípio

supremo para poder dar conta da realidade, mas que já se encontra
[485] sempre sob uma orientação: na reflexão sobre a experiência originária de mundo, pensar até o fim a virtualidade conceitual e intuitiva da linguagem dentro da qual vivemos. Pareceu-me que o segredo do diálogo platônico consistia nesse ensinamento.

Um dos estudiosos alemães de Platão mais relevantes de então era Julius Stenzel, cujos trabalhos apontavam na mesma direção; frente às aporias da autoconsciência em que se viam implicados tanto o idealismo como seus críticos, ele percebia nos gregos a "contenção da subjetividade". Mesmo antes que Heidegger começasse a ensinar-me, pareceu-me também que a enigmática superioridade dos gregos consistia em entregar-se ao movimento do pensar em uma total inocência e esquecendo de si mesmos.

Interessei-me de imediato por Hegel - pela mesma razão -, dentro do que pude compreender e justamente porque só o compreendi até certo ponto. A sua *Lógica*, sobretudo, tinha para mim algo daquela inocência grega e me ofereceu - junto com as tão geniais quanto mal editadas *Lições sobre a história da filosofia* - a ponte para uma compreensão não histórica, mas realmente especulativa do pensamento platônico e aristotélico.

Mas o mais importante aprendi-o de Heidegger. Recordo-me sobretudo do primeiro seminário em que participei. Foi no ano de 1923, ainda em Friburgo, sobre o livro VI da *Ética a Nicômaco*. A *phronesis*, a *arete* da "razão prática", *allo eidos gnoseos*, "um gênero de conhecimento diferente", representou para mim então uma palavra mágica. De certo, soou para mim como uma provocação o dia em que Heidegger analisou a distinção entre *tekhne* e *phronesis* e declarou a propósito da frase *phroneseos de ouk esti lethe*[162] (na racionalidade não há esquecimento): "isso é a consciência moral". Mas essa hipérbole pedagogicamente espontânea sugeria o ponto decisivo a partir do qual o próprio Heidegger preparou mais tarde em *Ser e tempo* o novo lugar da pergunta pelo ser. Basta pensar em expressões como "vontade de consciência moral".

162. Cf. Praktisches Wissen, em: *Ges. Werke*, vol. 5, 230-248.

Na época, eu não podia ver que a observação de Heidegger poderia ser compreendida em um outro sentido bem diferente, a saber, no sentido de uma crítica velada aos gregos. Nesse caso, essa expressão significaria que o pensamento grego só poderia conceber o fenômeno humano originário da consciência moral como uma certeza no saber, certeza que não fosse ameaçada por nenhum esquecimento. Em todo caso, a expressão provocativa de Heidegger me havia mostrado um caminho para apropriar-me de perguntas estranhas e explicitar ao mesmo tempo a dimensão antecipadora dos conceitos.

O segundo ponto essencial desse ensinamento foi que (em alguns encontros privados) Heidegger me fez ver no texto de Aristóteles a insustentabilidade de seu suposto "realismo" e sua perma- [486]
nência no terreno do *logos*, preparado por Platão no seu seguimento a Sócrates. Anos mais tarde, por ocasião de um pronunciamento que fiz num seminário, Heidegger me mostrou que esse novo solo do filosofar dialético comum a Platão e Aristóteles não só sustenta a doutrina aristotélica das categorias como também pode explicar seus conceitos de *dynamis* e de *energeia* (o que acabou sendo demonstrado posteriormente por Walter Bröker em sua obra sobre Aristóteles).

Assim foi minha primeira introdução prática na universalidade da hermenêutica.

Isso eu não o sabia desde o princípio. Pouco a pouco cheguei à convicção de que aquele Aristóteles tão próximo, cuja precisão conceitual estava insuspeitavelmente unida à intuição, à experiência e ao contato com a realidade, simplesmente não fora o pioneiro a expressar o novo pensamento. Heidegger seguiu, antes, o princípio do *Sofista* platônico de fortalecer o adversário, e parecia ser quase um Aristóteles *redivivus* que o atraía globalmente com toda a força da intuição e a audácia de seus conceitos originais. Mas essa identificação a que nos induziam as interpretações de Heidegger era para mim um enorme desafio. Dei-me conta de que meus estudos anteriores, que me levaram por muitos terrenos, sobretudo a ciência da literatura e a história da arte, no campo da filosofia antiga não serviam para nada, campo que servira de base para mi-

nha dissertação. Comecei assim um novo estudo planificado da filologia clássica (sob a condução de Paul Friedländer), dando preferência, além dos filósofos gregos, sobretudo a Píndaro, iluminado pelo pensamento de Hölderlin, à época já acessível... Estudei também retórica, cuja função complementar da filosofia pressenti então, e que me acompanhou até a elaboração de minha hermenêutica filosófica. Devo a esses estudos, definitivamente, minha resistência ao forte apelo de identificar-me com o pensamento de Heidegger. Permanecer próximo dos gregos, embora sabendo de sua heterogeneidade, descobrir em sua diferença verdades que estavam esquecidas e talvez continuassem exercendo sua influência de maneira inadvertida, foi para mim o *Leitmotiv* mais ou menos expresso de todos os meus estudos. Isso porque a interpretação dos gregos por Heidegger implicava um problema que jamais me abandonou, sobretudo depois de *Ser e tempo*. Por aquela época, para o objetivo a que Heidegger se propunha, era possível, sem dúvida, opor ao conceito existencial da "pre-sença" o puro "ser simplesmente dado" como conceito contrário e derivado extremo, sem distinguir entre a idéia grega do ser e o "objeto dos conceitos das ciências naturais". Mas isso continha uma provocação, e eu me deixei
[487] levar por ela e, sob o estímulo de Heidegger, acabei aprofundando-me na física aristotélica e na gênesis da ciência moderna, sobretudo em Galileu. É possível que publique ainda fragmentos de um comentário incompleto sobre a *Física*.

A situação hermenêutica donde eu parti nasceu do fracasso da tentativa de restauração do idealismo romântico. A pretensão de integrar as ciências empíricas da época moderna na unidade das ciências filosóficas, que encontrou sua expressão no conceito de uma "física especulativa" (conforme o título de uma revista), era absolutamente irrealizável.

Retomar essa empreitada era uma tarefa impensável. Mas, na medida em que se adquirisse um conhecimento mais preciso das razões dessa impossibilidade, isso ajudaria a definir melhor tanto o conceito de ciência da época moderna quanto a noção grega de "ciência" que o idealismo alemão tentara mais uma vez restaurar. É

evidente que a *Crítica do juízo* de Kant, especialmente a do "juízo teleológico", foi significativa a esse respeito, e alguns discípulos meus desenvolveram seu trabalho partindo desse ponto.

A história da ciência grega difere evidentemente da história da ciência moderna. No período platônico foi possível religar o caminho seguido pelo esclarecimento, pela investigação e pela explicitação do mundo com os esquemas tradicionais da religião e da visão grega da vida. Foram Platão e Aristóteles, e não Demócrito, os que presidiram a história da ciência na Antigüidade tardia, e de modo algum foi uma história de decadência científica. A ciência helenística, como é chamada hoje, não precisou se defender da "filosofia" e seus postulados, mas alcançou sua emancipação justamente através da filosofia grega, através do *Timeu* e da *Física* aristotélica, como procurei demonstrar em um trabalho intitulado *Gibt es die Materie?* (Existirá a matéria?)[163]. Na verdade, mesmo o projeto oposto representado pela física de Galileu e de Newton determina-se a partir daquela. Um trabalho sobre *Antike Atomtheorie* (Teoria atômica antiga, 1934) foi o único fragmento que publiquei então desse grupo de estudos[164]. Buscava desfazer os preconceitos infantis que a ciência moderna alimenta a respeito de Demócrito, o grande desconhecido. A grandeza de Demócrito nada perderia com isso.

Mas Platão continuou sendo o centro de meus estudos. Meu primeiro livro sobre ele, *Platos dialektische Ethik* (Ética dialética platônica), que surgiu a partir de meu trabalho de habilitação, foi na verdade um livro abortado sobre Aristóteles. Meu ponto de partida foram os dois trabalhos aristotélicos sobre o "prazer"[165]. Sendo insolúvel do ponto de vista genético, o problema deveria ser abordado pela via fenomenológica, isto é, se não fosse possível "explicar" essa coexistência pela via histórico-genética, pelo menos deveria ser possível justificá-la. Isso não podia ser feito sem relacionar ambas as passagens com o *Filebo* de Platão. E, com essa intenção, fiz uma interpretação fenomenológica desse diálogo. Na épo- [488]

163. Cf. agora em: *Ges. Werke*, vol. 5, p. 263-279.
164. Cf. agora em: *Ges. Werke*, vol. 6, p. 201-217.
165. *Ética a Nicômaco*, H 10-13 e K 1-5.

ca, eu ainda não estava em condições de avaliar o que o *Filebo* significava para a teoria platônica dos números e, sobretudo, para o problema das relações entre idéia e "realidade"[166]. Tinha dois objetivos, ambos sob o mesmo signo metodológico: esclarecer a função da dialética platônica a partir da fenomenologia do diálogo e a doutrina do prazer e suas formas de manifestação mediante uma análise fenomenológica dos dados da vida real. A arte da descrição fenomenológica, que tentara aprender com Husserl (em Friburgo, 1923) e com Heidegger, deveria ser capaz e idônea para uma interpretação dos textos antigos, buscando as "coisas, elas mesmas". Isso alcançou sucesso tolerável e foi reconhecido, mas não pelo simples historiador, que persiste sempre na ilusão de que compreender o que se encontra ali, o que está presente, seja algo muito trivial. Segundo este, o que vale a pena é investigar o que há por trás. Foi assim que Hans Leisegang, em seu relato sobre a investigação de Platão na atualidade (*Archiv für Geschichte der Philosophie* = Arquivo sobre história da filosofia, 1923), pôde relegar meu trabalho com desdém, citando essas palavras de meu prólogo: "Sua relação com a crítica histórica já será positiva se essa – na suposição de que não contribua para nada – considerar isso que ela afirma como sendo algo óbvio e evidente".

Na verdade eu me havia convertido um pouco em filólogo clássico, e concluí esse curso com a licenciatura em 1927, habilitando-me pouco depois (1928/1929). O que estava em questão aqui era uma oposição metodológica que posteriormente busquei esclarecer em minhas análises hermenêuticas. Mas, para todos os que não estão dispostos a realizar um trabalho de reflexão e se limitam a citar a pesquisa "positiva" toda vez que surge algo de novo (mesmo que esse continue tão ininteligível quanto era o antigo), isso tudo não pode alcançar êxito.

O certo é que a partida estava dada. Como professor de filosofia aprendia cada semestre algo novo, nas precárias condições de um bolsista ou de um auxiliar de cátedra, e meu ensino se adaptava perfeitamente aos meus planos de investigação. Assim continuei

166. Meu ensaio acadêmico "Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios", em: *Ges. Werke*, vol. 8, p. 242-270.

aprofundando-me em Platão graças sobretudo à colaboração de J. Klein no campo da matemática e da teoria dos números. A obra clássica de Klein *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (A logística grega e o surgimento da álgebra, 1936) apareceu naquele período. [489]

Não se pode dizer que esses estudos realizados durante mais de um decênio reflitam diretamente e de modo significativo o panorama dos acontecimentos da época. Refletem-no de modo extremamente indireto, na medida em que, em 1933, interrompi por prudência um estudo amplo sobre a teoria sofística e platônica do Estado, da qual publiquei apenas dois aspectos parciais: *Plato und die Dichter* (Platão e os poetas) (1943) e *Platos Staat der Erziehung* (O Estado como educador em Platão) (1942).

Ambos os trabalhos tiveram sua história. O primeiro expõe a interpretação, que até hoje considero a única verdadeira, segundo a qual o Estado ideal de Platão representa uma utopia expressa que tem a ver mais com Swift que com a ciência política[167]. Já no início, o escrito delata minha posição frente ao Nacionalsocialismo com o lema preliminar: "aquele que filosofa não está de acordo com as idéias de seu tempo". Isso aparecia disfarçado com uma citação de Goethe, seguida de uma caracterização que este fez dos escritos platônicos. Mas se alguém não tivesse a vocação para mártir ou se não quisesse voluntariamente ser deportado, esse lema representava para o leitor inteligente, naquele período de "espírito de igualitação", um modo de sublinhar a própria identidade – como a célebre afirmação de Karl Reinhardt no prólogo a seu livro sobre Sófocles: "Janeiro e setembro de 1933". No mais, o fato de evitar cuidadosamente os sistemas de significação política (e, em geral, a publicação fora de revistas especializadas) correspondia à mesma lei de sobrevivência. Um Estado que se serve de razões de estado para classificar como "correta" uma teoria filosófica" deve saber que seus melhores homens, tanto hoje quanto antigamente, acabarão se orientando por outros campos onde não sejam censurados por políticos – o que significa, por leigos –, seja lá qual for a

167. Retornei ao tema em "Platos Denken in Utopien": Gymnasium 90, 1983, p. 434-455; *Ges. Werke*, vol. 7, p. 270-289.

cor que possuam. Assim, continuei trabalhando sem chamar a atenção e encontrei discípulos bastante qualificados, entre os quais quero mencionar aqui apenas Walter Schulz, Wolkmann-Schluck e Arthur Henkel. Por sorte, durante a preparação da guerra no Oeste, a política nacionalsocialista abrandou a pressão sobre as universidades, e minhas oportunidades acadêmicas, que durante anos haviam sido nulas, tornaram-se mais promissoras. Por fim, depois de dez anos de docência, obtive o título largamente perseguido de *Professor*. Esperava uma cátedra de filologia clássica em Halle, mas, no ano de 1938, acabei obtendo uma cátedra de filosofia em Leipzig, a qual me obrigou a realizar novas tarefas.

[490] A segunda parte do trabalho *Platos Staat der Erziehung* (O Estado como educador em Platão) foi também uma espécie de pretexto. Foi durante a guerra. Um professor da Escola Técnica Superior de Hannover, apelidado Osenberg, havia convencido a Hitler do papel decisivo que desempenha a ciência na guerra, influenciando assim na promoção das ciências naturais e sobretudo na ajuda às novas gerações de investigadores. O que acabou sendo chamado de "ação Osenberg" salvou a vida de muitos jovens investigadores. Isso incitou a inveja dos que se dedicavam às ciências do espírito, até que um membro astuto do partido nazista chegou à feliz idéia de uma "ação paralela" digna do engenho de Musil. Foi a "entrada das ciências do espírito na guerra". Foi na realidade o início da guerra para as ciências do espírito e nada mais que isso. Para evitar a colaboração no setor filosófico, onde apareciam temas tão belos como *Os judeus e a filosofia* ou *O alemão na filosofia*, passei ao setor de filologia clássica. Ali imperava a polidez, e sob a proteção de Helmut Berve surgiu uma interessante obra coletiva, *Das Erbe der Antike* (O legado da Antigüidade), que alcançou uma segunda edição, sem modificação alguma, após a guerra. Meu trabalho *Platos Staat der Erziehung* prolongou o estudo sobre *Plato und Dichter* e indicou a direção de meus estudos posteriores em suas últimas palavras "o número e o ser".

Durante todo o período do III Reich publiquei uma única monografia, *Volk und Geschichte im Denken Herders* (Povo e história no pensamento de Herder) (1942). Nesse estudo analisei sobretudo o papel do conceito de força no pensamento histórico de Herder. Evitei qualquer referência à atualidade. Mas causou escândalo sobretudo naqueles que haviam abordado temas parecidos e acreditavam não se poder evitar o "espírito de igualitação". Esse trabalho tornou-se importante para mim por uma razão concreta. Havia tratado do tema pela primeira vez em uma conferência pronunciada em francês no ano de 1941, em um acampamento de oficiais franceses prisioneiros de guerra. Durante essa conferência afirmei em certo momento que um império que se estende sem medidas está *auprès de sa chute*. Os oficiais franceses trocaram olhares e compreenderam o que eu dizia (é bem possível que naquela situação macabra e irreal, sem saber disso, estivesse em presença de algum de meus futuros colegas franceses, dentre os muitos que estavam ali). O funcionário político que me havia acompanhado ficou entusiasmado com essa observação. Essa claridade intelectual e essa liberdade de espírito refletiam, segundo ele, com especial eficácia, nossa fé na vitória. (Não cheguei a descobrir se o funcionário acreditava mesmo nisso ou se estava simplesmente querendo ser agradável. O certo é que não se escandalizou e tive que repetir minha conferência até em Paris).

Era definitivamente mais prudente comportar-se sem chamar a atenção. Eu me limitava a apresentar os resultados de meus estu- [491]
dos em sala de aula. Na aula era possível movimentar-se livremente e sem impedimentos. Mesmo sobre Husserl pude organizar seminários em Leipzig, sem nenhuma pressão. Muitos pontos que eu elaborava passavam primeiro ao domínio público através de trabalhos de meus alunos, especialmente na excelente dissertação de Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Platonischen Ontologie* (Plotino como intérprete da ontologia platônica, 1940).

A partir do momento em que comecei a ser professor em Leipzig, sendo o único representante da matéria depois da jubilação de Theodor Litt, já não pude adaptar tão facilmente o ensino aos meus planos de investigação. Tinha que expor, além dos gregos e seu último e maior sucessor, Hegel, toda a tradição clássica desde Agostinho e Tomás de Aquino até Nietzsche, Husserl e Heidegger... sempre atento aos textos, em minha condição de semifilólogo. Em seminários, trabalhei também com textos poéticos difíceis, de Hölderlin, Goethe e Rilke sobretudo. Esse último, graças à sua lingua-

gem refinada, era então o verdadeiro poeta da resistência universitária. Quem falasse como Rilke ou expusesse Hölderlin, como fazia Heidegger, era marginalizado e atraía os marginalizados para si.

Os últimos anos da guerra foram muito perigosos, como é natural. Mas os numerosos bombardeios a que tínhamos que sobreviver e que reduziram a escombros a cidade de Leipzig e os meios de trabalho da universidade tiveram também o seu lado bom. As situações extremas fizeram com que o terror do partido mudasse de direção. As aulas na universidade, passando de um local de emergência para outro, continuaram até pouco antes de finalizar a guerra. Quando os americanos ocuparam Leipzig, eu estava estudando os volumes 2 e 3, recém-publicados, da *Paideia* de Werner Jaeger. Isso também, algo raro de acontecer, obra de um "emigrante", escrita em alemão e publicada em editorial alemão, aparecendo nos piores anos da guerra. Guerra total?

Ao final da guerra tive que fazer outras coisas como reitor da universidade de Leipzig. Durante anos, não podia nem sonhar em continuar os trabalhos filosóficos. Mas aos finais de semana fui elaborando a maior parte das interpretações sobre poesia que hoje formam o segundo tomo de meus *Kleine Schriften*. Nunca pensei que poderia trabalhar e escrever com tanta facilidade como fiz naquelas escassas horas, sinal inequívoco de que no trabalho cotidiano improdutivo, político e administrativo, ia se acumulando algo que logo se descarregava. No mais, durante muito tempo escrever representou para mim uma verdadeira tortura. Sempre tinha a desagradável impressão de que Heidegger estava me espreitando por cima dos ombros.

No outono de 1947, após dois anos de atividade na reitoria, aceitei um convite que me fez partir para Frankfurt/Main e me colocou de volta ao ensino acadêmico pleno e ao trabalho de investigação, na medida em que o permitiam as circunstâncias de trabalho. Nos dois anos que trabalhei em Frankfurt procurei adaptar-me
[492] à situação precária dos estudantes, não só através do ensino intensivo mas também com algumas publicações, como a *metafísica XII* de Aristóteles (em grego e em alemão) e o *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* (Esboço de uma história da filosofia) de

Dilthey, ambas publicadas imediatamente pela Editora Klostermann. Foi importante também o grande congresso celebrado em Mendoza (Argentina) em fevereiro de 1949, onde entramos em um primeiro contato com antigos amigos judeus e com filósofos de outros países (Itália, França, Espanha e países da América do Sul).

Em 1949, aceitei o convite para suceder Karl Jaspers. Isso significou o recomeço de uma atividade "acadêmica" em um "mundo" acadêmico. Tendo vivido vinte anos em Marburgo, como estudante e docente, passaria agora mais de um quarto de século trabalhando em Heidelberg. E, apesar das inúmeras tarefas de reconstrução que incumbiam a todos, pude evadir-me mais uma vez da política em geral e da política universitária em particular para concentrar-me em meus planos de trabalho, que tiveram uma primeira conclusão no ano de 1960 com a obra *Verdade e método I*.

O fato de ter condensado em uma ampla obra meu compromisso apaixonado como professor devo à necessidade óbvia de refletir sobre o modo como se poderia trazer a uma real atualidade os diversos caminhos filosóficos que se tinha que seguir no ensino, partindo da situação filosófica do presente. O esquema de um processo histórico construído *a priori* (Hegel) pareceu-me tão insatisfatório como a neutralidade relativista do historicismo. Acontecia-me como acontecia a Leibniz que assegurava estar de acordo com quase tudo que lia. Mas diferentemente do grande pensador, nessa experiência não me senti estimulado a esboçar uma ampla síntese. Perguntava, antes, se a filosofia tinha o direito de pleitear essa tarefa sintética e se não deveria, antes, manter-se aberta de modo radical ao progresso da experiência hermenêutica, acolhendo tudo que fosse esclarecedor e opondo-me na medida do possível a que aquilo que houvesse ganhado clareza voltasse ao obscurecimento... A filosofia é esclarecimento, mas esclarecimento inclusive contra o dogmatismo de si mesma.

A gênese de minha "filosofia hermenêutica", no fundo, não é nada mais que a tentativa de explicar teoricamente o estilo de meus estudos e de meu ensino. A práxis veio primeiro. Sempre procurei, quase com ânsia, não me perder em construções teóricas que não proviessem totalmente da experiência. Como continuei

trabalhando intensamente como professor e sobretudo mantendo um contato intenso com meus discípulos mais próximos, só restavam-me as férias para trabalhar em meu livro. Esse trabalho durou
[493] quase dez anos, e durante esse tempo procurei evitar o máximo possível qualquer coisa que me distraísse. Quando o livro apareceu – com o título *Verdade e método*, que só decidi durante a impressão – não estava muito seguro de não ter chegado tarde demais e de não ter escrito algo supérfluo. Isso porque podia-se pressentir o protagonismo de uma nova geração dominada em parte pelas expectativas tecnológicas e em parte pela afeição à crítica da ideologia.

A questão a respeito do título do livro tornou-se árdua. Meus colegas compatriotas e estrangeiros esperavam a obra como uma hermenêutica filosófica. Mas, quando propus esse título o editor me perguntou: E isso o que é? Na realidade, foi melhor relegar a expressão ainda estranha para o subtítulo.

No mais, a constante atividade docente foi dando frutos. Meu velho amigo Karl Löwith retornou do estrangeiro e lecionava comigo em Heidelberg, criando uma tensão muito sadia entre nós. Durante anos, mantive um fecundo intercâmbio de idéias com Jürgen Habermas, a quem havíamos convidado como jovem professor extraordinário, depois de termos tomado conhecimento de seu embate com Horkheimer e Adorno. Quem fora capaz de desunir, ainda que apenas parcialmente, a Max e Teddy em sua fraternidade espiritual deveria ter algo a dizer. O manuscrito que apresentou confirmou de fato o talento do jovem investigador que já me havia surpreendido tempos atrás. Mas eu também tive discípulos dedicados apaixonadamente à filosofia, dos quais só quero mencionar aqui alguns que atualmente atuam como professores na especialidade acadêmica de filosofia. De Frankfurt, eu trouxe um bom grupo de estudantes, entre os quais Dieter Henrich, que fora influenciado inicialmente pelo neokantismo marburguense de Ebbinghaus e Klaus Reich. Em Heidelberg agregaram-se muitos outros. Menciono apenas os que trabalham diretamente na pesquisa ou como professores no campo da filosofia: Wolfgang Bartuschat, Rüdiger Bubner, Theo Ebert, Heinz Kimmerle, Wolfgang Künne, Ruprecht Pflaumer, J.H. Trede, Wolfgang Wieland. Mais tarde veio mais um gru-

po de Frankfurt, entre os quais, Wolfgang Cramer – à margem da famosa Escola de Frankfurt – exerceu uma grande influência; entre eles Konrad Cramer, Friedrich Fulda e Rainer Wiehl. Foram chegando também estrangeiros, integrando o círculo de meus alunos, especialmente da Itália, Valerio Verra e G. Vattimo, da Espanha E. Lledó e um notável número de americanos. Voltei a encontrar muitos desses em minhas viagens à América durante os últimos anos, ocupando cargos e postos de responsabilidade. Para mim representa uma satisfação muito grande o fato de alguns dos meus discípulos terem se destacado em outras especialidades, o que deve ser creditado à idéia da hermenêutica.

O que eu ensinava era sobretudo a práxis hermenêutica. Essa é antes de mais nada uma práxis, a arte de compreender e de tornar compreensível. É a alma de todo ensino que queira ensinar filoso- [494]
fia. É preciso exercitar sobretudo o ouvido, a sensibilidade para as predeterminações presentes nos conceitos, as concepções prévias e as significações prévias. Por isso, dediquei uma boa parte de meu trabalho à história do conceito. Com a colaboração da "Deutsche Forschungsgemeinschaft", organizei uma série de colóquios sobre história dos conceitos, com amplos relatórios, colóquios que promoveram depois muitas outras atividades similares. O rigor no uso dos conceitos requer um conhecimento de sua história para não sucumbir ao capricho da definição ou à ilusão de poder estabelecer uma linguagem filosófica vinculante. O conhecimento da história dos conceitos converte-se assim em um dever crítico. Busquei, no mais, secundar essas tarefas, fundando uma revista dedicada inteiramente à crítica, a *Philosophische Rundschau*, juntamente com Helmut Kuhn, cujo talento crítico eu havia admirado de imediato, antes de 1933, nos últimos anos dos antigos estudos sobre Kant. Essa revista permaneceu durante vinte anos sob a firme direção da Senhora Käte Gadamer-Lekebusch, até ser recentemente confiada a pessoas mais jovens.

Mas o centro de minha atividade continuava sendo o ensino universitário em Heidelberg. Foi só após minha jubilação (1968) que busquei difundir mais amplamente minhas idéias sobre a hermenêutica no estrangeiro, sobretudo na América.

A hermenêutica e a filosofia grega foram os dois pontos básicos de meu trabalho. Permitam-me expor brevemente o nexo interno que sustenta meu pensamento.

Aparece em primeiro lugar a hermenêutica desenvolvida em *Verdade e método*.

O que era essa hermenêutica filosófica? Em que difere da hermenêutica romântica, que nasceu quando Schleiermacher aprofundou uma antiga disciplina teológica, culminou na hermenêutica das ciências do espírito de Dilthey e acabou sendo considerada como uma metodologia das ciências do espírito? Com que direito meu próprio ensaio podia chamar-se de hermenêutica filosófica?

Não é supérfluo, infelizmente, formular essa pergunta. Isso porque muitos viram e continuam vendo nessa filosofia hermenêutica uma negação da racionalidade metodológica. Sobretudo desde que a hermenêutica tornou-se uma palavra de moda e passou a chamar-se de "hermenêutica" a qualquer interpretação, muitos outros abusam do termo e da questão em causa ali, invertendo o sentido em que utilizei o termo. Vêem na hermenêutica uma nova metodologia, na qual buscam legitimar sua própria falta de clareza
[495] metodológica ou algum disfarce ideológico. Muitos outros, pertencentes ao grupo da crítica da ideologia, reconhecem sua verdade, mas apenas em parte. É belo e bonito – pensam – que se valorize a tradição em sua significação antecipadora, mas falta o decisivo: a reflexão crítica e emancipatória que liberta da tradição.

Quem sabe seja oportuno expor a motivação real de meu questionamento. Poderia assim ficar claro que são os fanáticos do método e os críticos radicais da ideologia os que, na verdade, não refletem o bastante. Uns consideram o método – inquestionado – do *trial and error* como a *ultima ratio* da racionalidade humana. Outros, reconhecendo os preconceitos ideológicos desse método, não justificam o bastante as próprias implicações ideológicas de sua crítica da ideologia.

Quando comecei a elaborar uma hermenêutica filosófica, sua própria pré-história exigia que se tomasse as ciências "da compreensão" como ponto de partida. Mas acrescia-se a elas um complemento que até o momento não foi levado em conta. Refiro-me à ex-

periência da arte. Isso porque ambas, a arte e as ciências históricas, são modos de experiência que implicam diretamente nossa própria compreensão da existência. A ajuda conceitual para a problemática da "compreensão", formulada em sua amplitude correta, foi tomada da elaboração heideggeriana da estrutura existencial da compreensão, que ele chamou primeiramente de "hermenêutica da facticidade", a auto-interpretação do fáctico, quer dizer, da existência humana real. Meu ponto de partida foi, então, a crítica ao idealismo e a suas tradições românticas. Vi claramente que as formas de consciência que havíamos herdado e adquirido, a consciência estética e a consciência histórica, eram figuras alienadas de nosso verdadeiro ser histórico e que as experiências originárias transmitidas pela arte e pela história não podiam ser compreendidas partindo-se daí. A distância tranqüila que a consciência burguesa gozava de sua cultura ignorava o fato de que todos estamos implicados na situação e nela estamos em jogo. Por isso, a partir do conceito de jogo, busquei superar as ilusões da autoconsciência e os preconceitos do idealismo da consciência. O jogo nunca é um mero objeto, mas existe para aquele que participa dele, mesmo que seja ao modo de espectador. A inadequação dos conceitos de sujeito e objeto, já assinalada por Heidegger na exposição da pergunta pelo ser, formulada em *Ser e tempo*, poderia ser mostrada aqui de maneira concreta. O que mais tarde levou à "guinada" do pensamento em Heidegger, eu próprio procurei descrever como uma experiência-limite de nossa autocompreensão, como a consciência da história dos efeitos, que é mais ser do que consciência. O que assim formulei não era uma tarefa para a práxis [496]
metodológica da arte e da ciência histórica nem tampouco se referia em primeira mão à consciência de método dessas ciências. Referia-se exclusivamente e em primeiro lugar à idéia filosófica da prestação de contas, da explicação. Até que ponto o método é uma garantia de verdade? A filosofia deve exigir da ciência e do método que reconheçam sua parcialidade no conjunto da existência humana e de sua racionalidade.

Por fim, a própria tarefa que se estava empreendendo estava condicionada pela história dos efeitos, baseando-se numa tradição filosófica e cultural alemã muito concreta. Em nenhuma outra re-

gião, as chamadas ciências do espírito haviam reunido tão vigorosamente como na Alemanha as funções científicas e as funções de cosmovisão; ou melhor, em nenhuma outra região haviam ocultado de maneira tão conseqüente a determinidade cosmovisiva e ideológica de seu próprio interesse por trás da consciência metodológica de seu procedimento científico. A unidade indissolúvel de todo autoconhecimento humano se expressou com mais claridade em outras regiões: na França, com o termo vago das *lettres*, em inglês com o termo naturalizado das *humanities*. O reconhecimento da consciência histórico-efeitual implicava, sobretudo, uma retificação na autoconcepção das ciências históricas do espírito, o que incluía também as ciências da arte.

Mas isso não expressava toda a dimensão do problema. Também as ciências naturais comportam de certo modo uma problemática hermenêutica. Seu caminho tampouco é o do progresso metodológico, como demonstrou posteriormente Thomas Kuhn. Este pensamento de Kuhn coincidia na verdade com as idéias sugeridas sobretudo por Heidegger em *Die Zeit des Weltbildes* (A época da imagem de mundo) e em sua interpretação da física de Aristóteles[168]. O "paradigma" é decisivo para o emprego e a interpretação da investigação metodológica e não é evidentemente o simples resultado da mesma. O próprio Galileu já havia expressado essa idéia com o mote *mente concipio*[169].

Por trás disso abre-se uma dimensão ainda mais ampla, que consiste no caráter fundamental da linguagem ou na referência fundamental à linguagem. O conhecimento do mundo e a orientação nele implicam sempre o momento da compreensão... e desse modo se pode evidenciar a universalidade da hermenêutica. Ao caráter fundamentalmente de linguagem que apresenta a compreensão não significa obviamente que a experiência do mundo se efetue exclusivamente como linguagem e na linguagem. São mais do que conhecidos todos esses processos de interiorização, emudecimento e silêncios que são anteriores ou estão além da linguagem, em

168. *Phys.* B 1.

169. Cf. minha conferência de 1984 em Lund "Hermeneutik und Naturwissenschaft", em A. Wesher (ed.), *Philosophie und Kultur*, vol. 3, p. 39-70; *Ges. Werke*, vol. 7.

que se expressa o encontro direto com o mundo. Quem poderá negar que existem condições reais da vida humana, que há fome e amor, trabalho e domínio, que não podem ser caracterizados como discurso nem como linguagem, mas que dimensionam por sua vez o espaço dentro do qual pode produzir-se a conversa e a escuta mútua? Isso é tão evidente que são justamente essas formas prévias de pensamento e de linguagem humana que exigem a reflexão hermenêutica. Frente a uma hermenêutica que se orienta no diálogo socrático não se deve objetar somente que a *doxa* não é um saber, que o acordo aparente no qual vivemos e desde o qual falamos não é um verdadeiro acordo. Mas o próprio descobrimento do aparente, como faz o diálogo socrático, se realiza no elemento próprio da linguagem. O diálogo assegura do consenso possível, inclusive no fracasso do entendimento, no mal-entendido e no célebre reconhecimento do não-saber. O caráter comum que qualificamos como humano repousa na constituição de nosso mundo da vida construída na linguagem. E qualquer tentativa de denunciar as degradações do entendimento entre os seres humanos mediante a reflexão crítica e a argumentação confirma essa nota comum. [497]

O aspecto hermenêutico não pode limitar-se, pois, às ciências hermenêuticas da arte e da história, nem ao trabalho com os "textos", nem sequer, como uma ampliação, à própria arte. A universalidade do problema hermenêutico, reconhecida já por Schleiermacher, abarca todo o âmbito do racional, tudo aquilo que pode ser objeto de acordo mútuo. Quando o entendimento parece impossível por se falarem "linguagens diferentes", a tarefa da hermenêutica ainda não terminou. É ali que ela alcança seu sentido pleno como a tarefa de encontrar a linguagem comum. Mas a linguagem comum nunca é algo já definitivamente dado. É uma linguagem que faz o jogo entre os falantes, que deve permitir o início de um entendimento, ainda que as "opiniões" distintas se oponham frontalmente. Nunca se pode negar a possibilidade de entendimento entre seres racionais. Nem sequer o aparente relativismo presente na diversidade das linguagens humanas constitui uma barreira para a razão, cuja palavra é comum a todos, como já sabia Heráclito. A aprendizagem de línguas estrangeiras e mesmo a aprendizagem da fala pela criança não significam a simples assimilação dos

recursos de entendimento. Essa aprendizagem representa antes uma espécie de pré-esquematização da experiência possível e sua primeira aquisição. O conhecimento de uma língua é um caminho para o conhecimento do mundo. Não apenas essa "aprendizagem", mas toda e qualquer experiência se realiza em um constante progresso comunicativo de nosso conhecimento do mundo. Num sentido muito mais profundo e geral que o expresso na fórmula cunha-
[498] da por August Boeck para a função do filólogo, a experiência representa sempre "conhecimento do conhecido". Vivemos dentro de tradições, e essas não são uma esfera parcial de nossa experiência do mundo nem uma tradição cultural que consta apenas de textos e monumentos e que transmite um sentido expresso pela linguagem e documentado historicamente. É o próprio mundo que percebemos em comum e se nos oferece (*traditur*) constantemente como uma tarefa aberta ao infinito. Não é nunca o mundo do primeiro dia, mas algo que herdamos. Sempre que vivemos algo, sempre que superamos o estranho, sempre que se produzem iluminações, conhecimento, assimilação, se realiza o processo hermêutico de inserção na palavra e na consciência comum. Mesmo a linguagem monologal da ciência moderna adquire realidade social por essa via. Creio que nesse ponto a universalidade da hermenêutica, tão contestada por Habermas, entre outros, se mostra bem fundamentada. A meu ver, Habermas jamais superou um conceito idealista do problema hermenêutico e acaba reduzindo meu posicionamento, equivocadamente, à "tradição cultural" no sentido de Theodor Litt. O amplo debate dessa questão aparece documentado no volume da Editora Suhrkamp *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

Frente a nossa tradição filosófica nos defrontamos com a mesma tarefa hermenêutica. O filosofar não começa do zero, mas deve seguir pensando e falando a linguagem que falamos. O que significa que, como acontecia na época da antiga sofística, devemos também hoje recuperar a linguagem da filosofia que perdera seu originário sentido legendário reconduzindo-a para dizer o que se tem em mente e expressar os elementos comuns que sustentam nossa linguagem real.

Tornamo-nos mais ou menos cegos para essa tarefa por causa da ciência moderna e sua generalização filosófica. No *Fédon* de

Platão, Sócrates coloca a exigência de compreender a estrutura cósmica e o acontecimento natural do mesmo modo que ele compreende o motivo por que está encarcerado e não aceitou a oferta de fuga, a saber, porque considerou bom para ele aceitar inclusive uma sentença injusta. Compreender a natureza como Sócrates se compreende a si mesmo aqui é uma exigência que a física aristotélica realizou a seu modo. Mas essa exigência não é compatível com o que representa a ciência desde o século XVII e com o que possibilitaram a ciência da natureza e do domínio da natureza sustentado por aquela. É exatamente essa a razão por que a hermenêutica e suas conseqüências metodológicas aprenderam muito menos da teoria da ciência moderna do que de outras tradições mais antigas que convém recordar.

Uma dessas tradições é a tradição da retórica. Vico foi o último a defender com consciência metodológica essa tradição contra a [499]
ciência moderna, a qual qualificou de *critica*. Já em meus estudos clássicos dei preferência especial à retórica, a arte do discurso e sua teoria. Sobretudo porque a retórica, num grau não suficientemente valorizado, fora o suporte da antiga tradição dos conceitos estéticos, como se pode observar ainda na definição de estética feita por Baumgarten. Hoje devemos insistir que a racionalidade do modo de argumentação da retórica é e continuará sendo um fator decisivo da sociedade, muito mais poderoso que a certeza da ciência. Isso, mesmo levando em conta que sua argumentação busca mexer com "afetos", apesar de exigir argumentos fundamentais e trabalhar com probabilidades. Por isso, em *Verdade e método I* fiz uma referência explícita à retórica e encontrei um eco positivo em diversos pensadores, sobretudo nos trabalhos de Ch. Perelman, que toma a práxis jurídica como ponto de partida. A insistência nesse tema não significa que se está esquecendo a relevância da ciência moderna e sua aplicação à civilização técnica atual. Muito pelo contrário. Embora a civilização moderna apresente problemas de mediação totalmente novos, em princípio a situação nada mudou. A tarefa "hermenêutica" de integração da monológica das ciências na consciência comunicativa - e isso inclui a tarefa de exercer a racionalidade em nível prático, social e político - tornou-se ainda mais urgente.

Trata-se na verdade de um antigo problema que conhecemos desde Platão. A todos os que presumiam saber, políticos, poetas e especialistas em seu ofício artesanal, Sócrates buscou convencer de que no fundo desconheciam o "bem". Aristóteles estabeleceu a distinção estrutural subjacente aqui, diferenciando entre *tekhne* e *phronesis*. Isso é indiscutível. Mesmo que essa distinção possa ser mal-compreendida e o apelo à "consciência" possa muitas vezes encobrir dependências ideológicas camufladas, a pretensão de reconhecer o que são a razão e a racionalidade unicamente na ciência anônima e como ciência torna-se um mal-entendido. Assim, minha própria teoria hermenêutica convenceu-me da necessidade de recuperar esse legado socrático de uma "sabedoria humana", que em comparação com a infalibilidade quase divina do saber científico se converte num não-saber. A "filosofia prática" elaborada por Aristóteles pode servir-nos de modelo. Trata-se da segunda linha de tradição que convém renovar.

A meu ver, o programa aristotélico de uma ciência prática é o único modelo de teoria da ciência a partir donde se pode conceber as ciências "da compreensão". A reflexão hermenêutica sobre as condições da compreensão põe de manifesto que suas possibilidades se articulam em uma reflexão formulada dentro da linguagem, que
[500] nunca começa do zero e não pode ser esgotada. Aristóteles mostra que a razão prática e o conhecimento prático não podem ser ensinados como a ciência. Eles só são possíveis na práxis, o que significa, na vinculação interna ao *ethos*. Convém não esquecer esse ponto. O modelo da filosofia prática deve ocupar o lugar dessa *theoria*, cuja legitimação ontológica só poderia ser encontrada em um *intellectus infinitus*, do qual nossa experiência existencial nada sabe sem apoio numa revelação. Esse modelo também deve ser contraposto a todos aqueles que subordinam a racionalidade humana à idéia metodológica da ciência "anônima". Frente ao aperfeiçoamento da autocompreensão lógica da ciência, essa parece-me ser a verdadeira tarefa da filosofia, inclusive e justamente frente à significação prática da ciência para nossa vida e sobrevivência.

Mas a "filosofia prática" significa algo mais que um simples modelo metodológico para as ciências "hermenêuticas". Torna-se também seu fundamento real. A peculiaridade metodológica da filosofia prática não passa da conseqüência natural extraída da "racionalidade prática" elaborada por Aristóteles em sua especificidade conceitual. Não é possível compreender sua estrutura a partir do conceito de ciência moderna. Mesmo a fluidificação dialética que Hegel deu aos conceitos tradicionais, e que renovou muitas verdades da "filosofia prática", corre o risco de induzir a um novo dogmatismo velado da reflexão. O conceito de reflexão subjacente na crítica da ideologia implica com efeito um conceito abstrato de discurso livre que perde de vista as verdadeiras condições da práxis humana. Eu tive que recusar essa idéia como uma extrapolação ilegítima da situação terapêutica da psicanálise. No terreno da razão prática, não há analogia para o analista "consciente" que dirige a produção reflexiva do analisando. Na questão da reflexão, a distinção de Brentano, inspirada em Aristóteles, entre interioridade reflexiva e reflexão objetivante, me parece superior ao legado do idealismo alemão. A meu ver, isso se aplica também ao postulado da reflexão transcendental que Apel e outros aplicam à hermenêutica. Isso aparece perfeitamente documentado no difundido volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp).

Os diálogos platônicos marcaram-me, portanto, mais que os grandes pensadores do idealismo alemão, porque sempre me acompanharam. Meu relacionamento com eles foi singular. Se o caráter antecipador da conceptualidade grega, desde Aristóteles até Hegel e a lógica moderna, se nos apresenta, a nós, instruídos por Nietzsche e Heidegger, como limite além do qual encontram-se nossas pró- [501]
prias perguntas sem reposta e nossas intenções sem serem satisfeitas, então o certo é que a arte do diálogo platônico se antecipou a essa aparente superioridade que cremos possuir como herdeiros da tradição judeu-cristã. Com a doutrina das idéias, com a dialética das idéias, com a matematização da física e com a intelectualização do que chamaríamos de "ética", Platão plantou as bases para os conceitos metafísicos de nossa tradição. Mas ao mesmo tempo limitou todos seus enunciados pela via mimética e, como Sócrates, soube desarmar seus interlocutores com sua costumeira ironia. Desse modo, também neutralizou a presumida superioridade do leitor com a arte de sua poesia dialogal. A tarefa é filosofar com Platão, e não criticar Platão. Criticar Platão talvez se torne

tão simplório como acusar a Sófocles de não ser Shekespeare. Isso poderá parecer paradoxal, mas só para aquele que está cego frente à relevância filosófica da imaginação poética de Platão.

Deve-se aprender, antes, a ler Platão em sentido mimético. O século XX apresenta alguns exemplos nessa linha. Sobretudo o trabalho de Paul Friedländer, mas também outras numerosas obras, mesmo sem grande profundidade, inspiradas no círculo do poeta Stefan George (Friedmann, Singer, Hildebrandt) e os trabalhos de Leo Strauss e seus amigos e discípulos. O tema está ainda longe de ser esgotado. Consiste em referir com precisão os enunciados conceituais inerentes ao diálogo à realidade dialogal donde derivam. É ali que radica a "harmonia dórica" de ação e discurso, de *ergon* e *logos*, da qual se fala em Platão, e não só com palavras. Essa harmonia é a verdadeira lei vital dos diálogos socráticos. Esses são literalmente "discursos orientadores". É só a partir dessa harmonia que se descobre realmente a intenção da arte da contradição em Sócrates, que parece muitas vezes um ardil sofístico e em outras passagens cria uma verdadeira confusão. Se pudéssemos derramar a sabedoria humana como se faz com a água, passando-a de um recipiente ao outro mediante um fio de lã... (Symp. 175 d). Mas a sabedoria humana não é dessa natureza. É o saber do não saber. Nela, está em questão o convencer o outro, o interlocutor de Sócrates, de que nada sabe, e isso significa que seu saber sobre si mesmo e sobre sua vida se torna mera presunção. Ou, para dizê-lo com outra frase audaciosa de Platão da *Sétima Carta*: não se refuta apenas sua tese, mas sua alma. Isso pode ser aplicado tanto às crianças que acreditam ser amigos, desconhecendo o que seja a amizade (*Lisis*), quanto aos generais famosos que crêem encarnar em si a virtude do soldado (*Laques*) ou aos políticos ambiciosos que presu-
[502] mem possuir um saber superior a qualquer outro (*Cármides*)... Pode ser igualmente aplicado a todos aqueles que seguem os mestres profissionais da sabedoria e, por último, ao simples cidadão que deve crer e fazer crer que é "justo" como vendedor, comerciante, cambista, artesão etc. Não se trata evidentemente de um saber técnico, mas de outro tipo de saber, além de todas as pretensões e competências especiais de uma superioridade no saber, além de todas as *tekhnai* e *epistemai* conhecidas. Esse outro saber significa a

"guinada rumo à idéia" que está por trás de todas as meras representações dos presumidos sábios.

Mas também isso não significa que Platão possua, afinal, uma doutrina que possa ser aprendida: a "doutrina das idéias". E, no diálogo do *Parmênides*, quando ele critica essa "doutrina", não significa que ele tenha cometido um erro ali. Significa, antes, que a hipótese das "idéias" não é tanto uma "doutrina". Designa uma orientação problemática cujas implicações a filosofia, ou dialética platônica, deveria desenvolver e debater. A dialética é a arte de conduzir uma conversa, e isso inclui a arte de conduzir essa conversa consigo mesmo e de perseguir o entendimento consigo mesmo. É a arte de pensar, que equivale à arte de indagar o significado do que se pensa e se diz. Desse modo, segue-se um caminho ou, mais exatamente, se está em um caminho. Isso porque existe algo que se pode chamar de "predisposição natural do homem para a filosofia". Nosso pensamento não se detém no que alguém tem em mente com isso ou aquilo. O pensar remete para além de si mesmo. A obra dos diálogos platônicos expressa isso de modo característico, a saber, remete ao uno, ao ser, ao "bem" que se expressa na ordem da alma, na ordem da constituição da cidade e da estrutura cósmica.

Se Heidegger interpreta a adoção das idéias como o início do esquecimento do ser que culmina na mera representação e no objetivismo onde desemboca a era tecnológica da vontade de poder já universalizada, e quando é conseqüente o bastante para entender o mais antigo pensamento grego sobre o ser como a preparação desse esquecimento do ser produzido na metafísica, diante disso a autêntica dimensão da dialética platônica das idéias significa no fundo algo diferente. O passo latente que Heidegger dá até além de todo ente é um passo além da adoção "unívoca" das idéias e constitui em última instância uma reação contra a interpretação metafísica do ser como ser do ente.

A história da metafísica poderia ser escrita também como uma história do platonismo. Suas etapas seriam Plotino e Agostinho, Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, Leibniz, Kant e Hegel; e, por fim, todos aqueles esforços intelectuais do Ocidente que perguntam pelo ser substancial da idéia e em geral pela teoria da [503]

substância da tradição metafísica. Mas o primeiro platônico dessa série não seria outro que o próprio Aristóteles. O objetivo de meus estudos nesse campo seria fazer crer nessa tese tanto frente à instância da crítica aristotélica à doutrina das idéias como frente à metafísica da substância na tradição ocidental. E eu não estaria sozinho. Houve Hegel[170].

Tampouco seria um trabalho puramente "histórico". Porque a intenção não seria de completar com uma história da recordação do ser a história de seu progressivo esquecimento esboçada por Heidegger. Isso não teria nenhum sentido. É, sem dúvida, correto falarmos de um crescente esquecimento do ser. A grande contribuição de Heidegger consistiu, a meu ver, em ter-nos despertado de um esquecimento total ensinando-nos a perguntar seriamente: o que é isso o "ser"? Lembro como Heidegger encerrou um debate num seminário de 1924 sobre *De nominum analogia*, de Caetano, com a pergunta: *que é isso o ser?* Também me lembro de como sacudimos a cabeça por causa do absurdo da pergunta. A essas alturas, todos recuperamos de certo modo a pergunta pelo ser. Mesmo os defensores da metafísica tradicional, que pretendem ser críticos de Heidegger, já não estão mais presos à obviedade que aceitava de maneira inquestionada a concepção do ser fundamentada na tradição metafísica. Eles defendem a resposta clássica como uma resposta, e isso significa que recuperaram a pergunta como pergunta.

Nesse sentido, sempre que alguém procura filosofar produz-se uma recordação do ser. Mas, a meu ver, não se dá uma história da recuperação do ser. A recordação não tem história. Não se dá uma recordação progressiva como se dá um esquecimento progressivo. A recordação é sempre o que vem à mente a alguém, o que irrompe, de sorte que o que é evocado impõe um momento de trégua ao perecer e esquecer. A recordação do ser tampouco é uma recordação de algo antes sabido e agora atualizado, mas recordação do que foi perguntado antes, recordação de uma pergunta desvanecida. Mas toda pergunta que é feita como tal, não é recordada por muito tempo. Enquanto recordação do que foi perguntado antes, ela é o que se pergunta agora. Desse modo, o perguntar supera a historicidade de nosso pensar e conhecer. A filosofia não tem história. O primeiro a escrever uma história da filosofia que realmente foi uma história da filosofia foi também o último: Hegel. Nele desenvolveu-se a história no presente do espírito absoluto. [504]

Mas é isso nosso presente? Só Hegel é para nós esse presente? De certo, não devemos restringir dogmaticamente a Hegel. Se ele falou de um final da história, a ser alcançado quando chegasse a liberdade para todos, isso significa que a história só acaba no sentido de que não cabe estabelecer um princípio superior ao da liberdade de todos. A progressiva escravidão geral que começou a estabelecer-se como um destino ineludível da civilização mundial não seria a seus olhos nenhuma objeção contra o princípio. Seria simplesmente "pior para os fatos". Frente a Hegel, podemos perguntar, no entanto, se o princípio primeiro e último em que acaba o pensamento filosófico do ser é o "espírito". O pensamento dos jovens hegelianos orientou-se pela crítica a esse postulado, e a meu ver foi Heidegger o primeiro a abrir uma possibilidade positiva que transcende a mera inversão dialética. Essa é sua tese básica: a "verdade" não é a plena desocultação (*Unverborgenheit*), cuja realização ideal seria em última instância a autopresença do espírito absoluto. Heidegger nos ensinou que a verdade deve ser concebida como desvelamento e velamento ao mesmo tempo. Os grandes ensaios da tradição, nos quais de certo modo sentimo-nos identificados com o que dizem, movem-se todos nessa tensão. O que se enuncia não é tudo. É só o não dito o que converte o dito em palavra que pode nos alcançar. Essa idéia parece-me conter um acerto irreprovável. Os conceitos em que se formula o pensamento emergem de um muro de obscuridades. São unilaterais, afirmativos, cheios de preconceitos. Basta lembrar-nos do intelectualismo grego, da metafísica da vontade do idealismo alemão, ou do metodologismo dos neokantianos e dos neopositivistas. Expressam-se a seu modo, mas desconhecendo-se a si mesmos. Estão presos nos pressupostos de seus conceitos.

A partir desse fundamento, qualquer diálogo que tentemos estabelecer com o pensamento de um pensador, procurando compre-

170. Cf. agora meu trabalho *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Abh. D. Heidelberg Ak. D. Wiss., Philos.-histor. Kl. Jg. 1978, 3. Abh.), Heidelberg, 1978; *Ges. Werke*, vol. 7.

endê-lo, representa um diálogo inesgotável. Um diálogo real, no qual tentamos encontrar "nossa" linguagem... como linguagem comum. A distância histórica e inclusive a localização do interlocutor dentro de um processo historicamente claro são momentos subordinados de nossa tentativa de compreensão e representam na verdade formas de assegurar-nos frente ao interlocutor e de fechar-nos para ele. No diálogo, ao contrário, tentamos abrir-nos a ele, quer dizer, estabelecer um ponto comum de coincidência.

Se é assim, manter uma posição própria parece ser um mau negócio. Esse diálogo inesgotável não significa, em sua última radica-
[505] lidade, um relativismo total? Mas essa *assertiva* mesma não seria, por seu turno, uma posição relativista e ainda contraditória consigo mesma? Afinal, com a experiência da vida ocorre o mesmo: uma série de experiências, encontros, lições e desenganos não desembocam num estágio onde se sabe tudo, mas no estar informado e na aprendizagem da modéstia. Num capítulo central de meu livro *Verdade e método I* defendi esse conceito "pessoal" de experiência frente ao mascaramento que sofreu com o processo de institucionalização das ciências empíricas. E parece-me que M. Polanyi afirma algo parecido. A partir dessa perspectiva, a filosofia "hermenêutica" se entende não como uma posição "absoluta", mas como um caminho de experiência. No fundo, afirma que não há nenhum princípio superior ao de abrir-se ao diálogo. Mas isso implica sempre o possível direito de reconhecer de antemão a superioridade do interlocutor. Parece-nos pouco? Creio que é o único tipo de honestidade que se poderia e deveria exigir a um professor de filosofia...

Parece-me evidente que o retorno à dialógica originária do homem com o mundo é inevitável. É isso que se dá também quando se exige uma explicação última ou uma "fundamentação última" ou quando se ensina uma "auto-realização do espírito". Assim, foi preciso retomar o caminho do pensamento hegeliano. Heidegger descortinou o pano de fundo da tradição da metafísica e na dissolução dialética dos conceitos tradicionais de Hegel em sua *Ciência da lógica* viu o mais radical seguimento aos gregos. Mas a sua "destruição" da metafísica não despojou o sentido dessa ciência da lógica. Invocou-se especialmente a sutil superação especulativa da subjetividade do espírito subjetivo por parte de Hegel, e isso aparece como uma

via própria de solução frente ao subjetivismo moderno. Não havia aqui a mesma intenção presente no afastamento de Heidegger com relação à autoconcepção transcendental, afastamento empreendido pela idéia da "guinada"? Não foi também intenção de Hegel deixar de orientar-se pela autoconsciência, superando assim a divisão sujeito-objeto própria da filosofia da consciência? Ou será que existem outras diferenças? A orientação na universalidade da linguagem, o assentamento no caráter de linguagem de nosso acesso ao mundo, que compartilhamos com Heidegger, significariam um passo além de Hegel, um passo por detrás de Hegel?

Para situar *grosso modo* meu próprio ensaio de pensamento, posso afirmar com efeito que busque reabilitar o direito da "má infinitude". Mas, a meu ver, com uma modificação importante. Porque o diálogo inesgotável da alma consigo mesma, característico do pensamento, não consiste em determinar com precisão cada vez maior o mundo de objetos que se deve conhecer, nem no sentido neokantiano da tarefa inesgotável, nem no sentido dialético de ultrapassar qualquer limite mediante o pensamento. Parece-me que [506]
nesse contexto Heidegger abriu um novo caminho, ao converter a crítica à tradição metafísica em uma preparação para recolocar a pergunta pelo ser de um novo modo. Com isso, encontrou-se "a caminho para a linguagem". É o caminho de uma linguagem que não se reduz ao juízo enunciativo nem a sua presumida validez objetiva, mas que aponta sempre para a totalidade do ser. A totalidade não é uma objetividade definível. Nesse sentido, creio que a crítica de Kant às antinomias da razão pura pode ser aplicada também a Hegel. A totalidade não é um objeto, mas o horizonte de mundo que nos rodeia e no qual vivemos.

Para ver que a obra poética se constitui num corretivo do ideal da definição objetiva e da *hybris* dos conceitos, não precisei seguir o pensamento de Heidegger quando, armado com os poemas de Hölderlin, enfrentou Hegel e interpretou a obra de arte como um acontecimento originário da verdade. Pude constatar isso com meus primeiros ensaios no campo do pensamento. Isso sempre deu o que pensar a minha própria orientação hermenêutica. A tentativa hermenêutica de analisar a linguagem partindo do diálogo – uma tentativa ineludível para um discípulo permanente de Platão – significa em última instância a superabilidade de qualquer fixa-

ção mediante o avanço do diálogo. Assim, a fixação terminológica, adequada no campo construtivo da ciência moderna e de seu objetivo de permitir a todos o acesso ao saber, torna-se suspeita na esfera dinâmica do pensamento filosófico. Os grandes pensadores gregos preservaram a mobilidade de sua própria linguagem inclusive nas ocasiões em que lançaram mão dessa fixação conceitual, a saber, na análise temática. Existe, no entanto, uma escolástica antiga, medieval, moderna e novíssima. Ela acompanha a filosofia como sua sombra. Isso significa que se pode avaliar a qualidade de um pensamento pela sua capacidade de quebrar as fossilizações existentes na linguagem filosófica tradicional. O ensaio programático de Hegel, manejado por seu método dialético, teve no fundo muitos antecedentes. Mesmo um pensador tão cerimonioso como Kant, que jamais deixou de lado o latim escolástico, encontrou sua "própria" linguagem, evitando neologismos, é verdade, mas extraindo numerosos significados novos dos conceitos tradicionais. Também o alto *status* de Husserl se determina frente ao neokantismo de sua época e da anterior pela força intuitiva de seu intelecto, que soube fundir as expressões tradicionais com a flexibilidade descritiva de seu vocabulário. Heidegger amparou-se precisamente no exemplo de Platão e de Aristóteles para justificar a novidade de sua criação de linguagem, e seus seguidores têm sido muito mais numerosos do que se poderia esperar diante das primeiras reações de assombro e escândalo. A filosofia, diferentemente da ciência e
[507] da práxis da vida, defronta-se com uma dificuldade toda própria. A linguagem que falamos não foi feita para as finalidades do filosofar. A filosofia vê-se acometida de uma carência constitutiva de linguagem, e essa carência se faz sentir ainda mais quando o filósofo decide pensar com ousadia. Costuma ser característico do diletante o afã em "formar" conceitos arbitrários e "defini-los" com muita avidez. O filósofo reanima a força intuitiva da linguagem, e as ousadias e violências de linguagem podem ser pertinentes, quando ele consegue fazer com que penetrem na linguagem dos que pensam e seguem com ele. Isso significa, quando essa linguagem dinamiza, estende, ilumina unicamente o horizonte do entendimento.

É inevitável que a linguagem da filosofia não se mova em sistemas de enunciados cuja formalização lógica e exame crítico, baseados na dedução lógica e na univocidade, poderiam aprofundar o conhecimento filosófico. Essa linguagem jamais encontra seu objeto dado de antemão, mas ela própria deve construí-lo. Esse fato não provocará nenhuma "revolução", nem sequer a revolução proclamada pela análise do *ordinary language*. Vamos ilustrar esse fato com um exemplo. Analisar com recursos lógicos as argumentações que figuram num diálogo platônico, mostrar suas incoerências, preencher suas lacunas, detectar conclusões falsas etc. pode conter um caráter esclarecedor. Mas será que desse modo aprendemos a ler Platão? Aprendemos a apropriar-nos de suas perguntas? Será que conseguimos aprender dele, em vez de confirmar nossa superioridade sobre ele? O que é dito sobre Platão é aplicável *mutatis mutandis* a qualquer filosofia. Parece-me que Platão definiu isso, de uma vez por todas, na *Sétima Carta*: os recursos do filosofar não são o próprio filosofar. O rigor lógico ainda não é tudo. Não significa que a lógica não possui sua validez evidente. Mas limitar-se ao aspecto lógico reduz o horizonte do questionamento a uma verificabilidade formal, eliminando assim a abertura ao mundo, que se produz em nossa experiência de mundo interpretada na linguagem. Essa é uma constatação hermenêutica pela qual creio coincidir de algum modo com o último Wittgenstein. Ele reanalisou os preconceitos nominalistas de seu *Tractatus* a fim de reconduzir toda a linguagem aos contextos da práxis de vida. De certo, o resultado dessa redução foi para ele amplamente negativo. Consistiu na exclusão de todas as perguntas indemonstráveis da metafísica e não na sua recuperação, por mais indemonstráveis que sejam, escutando-as desde a constituição de nosso ser-no-mundo que se dá na linguagem. Para esse fim, da palavra dos poetas podemos aprender muito mais do que do próprio Wittgenstein.

É exatamente assim, e ninguém poderá negá-lo: a explicação conceitual não pode esgotar o conteúdo de uma produção poética. Isso pode ser reconhecido pelo menos desde Kant, ou inclusive [508]
desde o descobrimento da verdade estética (*cognitio sensitiva*) por Baumgarten. Mas pode ter um especial interesse no aspecto hermenêutico. Frente à poesia, não é suficiente distinguir o elemento estético do teórico e liberá-lo da pressão das regras ou do conceito. A poesia continua sendo uma forma de discurso na qual os conceitos se relacionam entre si. A tarefa hermenêutica consiste então em aprender a determinar o lugar especial que ocupa a poesia no

contexto de normatividade da linguagem, contexto em que sempre entra em jogo o elemento conceitual. Como se converte a linguagem em arte? Não formulo essa pergunta unicamente porque a arte da interpretação possa ser vista sempre sob formas do falar e do texto, nem porque na poesia se esteja às voltas com produtos de linguagem, textos. Os produtos poéticos são "produtos" em um sentido novo, são "textos" em sentido eminente. A linguagem aparece aqui em sua autonomia plena. Está e coloca-se de pé por si própria, enquanto que nos outros casos as palavras são superadas pela intenção que as ultrapassa.

Aqui encontra-se um problema hermenêutico verdadeiramente árduo. A poesia comporta um tipo especial de comunicação. Com quem se dá essa comunicação? Com o leitor? Com qual leitor? A dialética de pergunta, que sustenta o processo hermenêutico e que surge do esquema básico do diálogo, sofre aqui uma modificação específica. A recepção e interpretação da poesia parece implicar uma relação dialogal *sui generis*.

Isso fica claro sobretudo quando estudamos os diversos modos da fala e suas peculiaridades. Não é só a palavra poética que exibe uma rica gama de diferenciações, como, por exemplo, o épico, o dramático, o lírico. Existem outros modos de linguagem nos quais a relação hermenêutica básica de pergunta e resposta se modifica significativamente. Refiro-me às diversas formas de linguagem religiosa, como a proclamação, a oração, o sermão, a bênção. Cito a "lenda" mítica, o texto jurídico e até a linguagem mais ou menos balbuciante da filosofia. Essas modalidades formam uma problemática da hermenêutica aplicada, à qual dediquei-me cada vez mais desde a aparição de *Verdade e método I*. Penso ter-me aproximado ao tema a partir de dois ângulos: meus estudos sobre Hegel, nos quais abordei o papel do elemento da linguagem na sua relação com o elemento lógico, e poesia hermética moderna, que analisei em um comentário ao *Atemkristall* de Paul Celan. A relação entre filosofia e poesia ocupa o centro dessas investigações. A reflexão sobre esse tema me serve e pode servir-nos a todos para recordar constantemente que Platão não foi platônico nem a filosofia é escolástica.

INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

1. Entre fenomenologia e dialética - Tentativa de uma autocrítica.
   Inédito até o presente.

2. O problema da história na filosofia alemã mais recente.
   Conferência de 1943 (à época ainda inédita); primeira edição em *Kleine Schriften I*, p. 1-10. Cf. também a conferência no Congresso de Mendoza (Argentina, 1948) sob o título "Die Grenzen der historischen Vernunft" (Os limites da razão histórica), impressa nas atas do congresso.

3. A verdade nas ciências do espírito.
   Conferência proferida no Congresso anual da Deutsche Forschungsgemeinschaft em Bremen, 1953. Primeira edição *in*: *Deutsche Universitätszeitung* 9, 1954, p. 6-8, reimpresso *in*: *Kleine Schriften I*, p. 39-45.

4. O que é a verdade?
   Conferência proferida em Arnoldshein, 1955, a convite da Comunidade Evangelista de Estudantes da Universidade de Frankfurt. Primeira edição *in*: *Zeitwende Die neue Furhe* 28, 1957, p. 226-237, reimpresso *in*: *Kleine Schriften I*, p. 46-58.

5. Sobre o círculo da compreensão.
   Primeira edição em *Festschrift für Heidegger zum 70 Geburtstag*, Pfullingen, 1959, p. 24-35, reimpresso em *Kleine Schriften IV*, p. 54-61.

6. A natureza da coisa e a linguagem das coisas
   Conferência proferida em Munique em 1960 no VI Congresso alemão de filosofia, editado nas atas do congresso "Das Problem der Ordnung", Meisenheim, 1962, p. 26-36, reimpresso em *Kleine Schriften I*, p. 59-69.

7. História do conceito como filosofia.
   Editado pela primeira vez *in*: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14, 1970, p. 137-151, reimpresso em *Kleine Schriften III*, p. 237-250.

8. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica.
   Editado pela primeira vez em italiano sob o título "Ermeneutica" *in*: *Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1977, vol. II, p. 731-740. Em alemão, em versão mais abreviada, *in*: J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, p. 1061-1073.

9. Sobre a problemática da autocompreensão.
Conferência proferida em Roma em 1961, publicada sob o título "intendimento e Rischio", de E. Castelli nos relatos do congresso do "Centro Internazionale di Studi Umanistici", Roma, 1962; em alemão, sob o título "Verstehen und Spielen", *in*: *Theologische Forschungen*, 30, 1963. Publicado pela primeira vez, numa versão ampliada, e também este reimpresso, *in*: Einsichten, Festschrifift für Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, Frankfurt, 1962, p. 71-85, também *in*: *Kleine Schriften I*, p. 70-81.

10. A continuidade da história e o instante da existência.
Conferência proferida no congresso universitário, em 1965, realizado pela comunidade evangelista de estudantes de Tübingen. Publicado pela primeira vez sob o título "Geschichte - Element der Zukunft", junto com as conferências de R. Wittram e J. Moltmann, Tübingen, 1965, p. 33-49. Reimpresso sob o título escolhido também nesse caso *in*: *Kleine Schriften I*, p. 149-160.

11. Homem e linguagem.
Impresso em *Muttersprache*, 65, 1965, p. 257-262, publicado *in*: *Orbis Scriptus*. Dilthey Tschizewskij para o 70º aniversário. Munique, 1966, p. 237-243, também em *Kleine Schriften I*, p. 93-100.

12. Sobre o planejamento do futuro.
Primeira edição *in*: *Daedalus* 95, 1966, p. 572-587, sob o título "Planning of the Future", versão alemã *in*: *Kleine Schriften I*, p. 161-178.

13. Semântica e hermenêutica.
Conferência proferida por ocasião do XIV Congresso internacional de Filosofia em Viena, 1968. Publicado pela primeira vez *in*: *Kleine Schriften III*, p. 251-260.

14. Linguagem e compreensão.
Publicado pela primeira vez *in*: *Zeitwende Die neue Furche* 44, 1970, p. 364-377, reimpresso *in*: *Kleine Schriften IV*, p. 94-108.

15. Até que ponto a linguagem prescreve o pensamento?
Publicado pela primeira vez *in*: *Zeitwende Die neue Furche* 44, 1973, p. 289-296, reimpresso *in*: *Kleine Schriften IV*, p. 86-93. Versão francesa *in*: E. Castelli (ed.), *Démythisation et Idéologie*, Paris, 1973, sob o título: *Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée*, p. 65-70; versão inglesa no apêndice de *Truth and Method*, Londres, 1976.

16. A incapacidade para o diálogo.
Conferência radiofônica para o Estúdio Heidelberg da SDR. Publicado pela primeira vez *in*: Universitas 216, 1971, p. 1295-1304, reimpresso *in*: *Kleine Schriften IV*, p. 109-117.

17. A universalidade do problema hermenêutico.
Publicado pela primeira vez *in*: *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1966, p. 215-225, assim como em *Kleine Schriften I*, p. 101-112.

18. Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia.
Publicado pela primeira vez *in*: *Kleine Schriften I*, p. 113-130.

19. Réplica a *Hermenêutica e crítica da ideologia.*
Publicado pela primeira vez *in*: J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, p. 283-317, reimpresso *in*: *Kleine Schriften IV*, p. 118-141.

20. Retórica e hermenêutica.
Publicado pela primeira como edição de Joachim-Jungius-Geselschaft der Wissenschaften, Göttingen, 1976, reimpresso *in*: *Kleine Schriften IV*, p. 148-163.

21. Lógica ou retórica? De novo sobre a história dos primórdios da hermenêutica.
Publicado pela primeira vez *in*: Archiv für Begriffsgeschichte 20, 1976, p. 7-16, reimpresso *in*: *Kleine Schriften IV*, p. 164-172.

22. A hermenêutica como tarefa teórica e tarefa prática.
Conferência proferida na Westfälischen Sektion der Internationalen Vereinigung für Recht- und Sozialphilosophie em Münster, em 19.01.1978, assim como na Heidelberger Akademie der Wissenschaften, em 18.01.1978. Publicado pela primeira vez em versão ampliada *in*: *Rechtstheorie* 9, 1978, p. 257-274.

23. Problemas da razão prática.
Publicado pela primeira vez *in*: *Sinn und Geschichtlichkeit – Werk und Wirkungen Theodor Litts*, editado por J. Derbolav (entre outros), Stuttgart, 1980, p. 147-156.

24. Texto e interpretação.
Publicado pela primeira vez *in*: *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte*, ed. por P. Forget, München, 1984, p. 24-55.

25. Destruição e desconstrução.
Inédito ainda em alemão; publicado em italiano sob o título "Interpretazione e deconstruzione", Nápole, 1986; em inglês: Marshall (ed.), Iowa, 1986.

26. Excurso I-VI.
Publicado pela primeira vez *in*: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*. Tübingen, 1960, p. 466-476 (Não foi incluído na publicação do Vol. I de *Verdade e método*, traduzido pela Ed. Vozes).

27. Hermenêutica e historicismo.
Publicado pela primeira vez *in*: *Philosophisches Rundschau* 9, 1961, p. 241-276, reimpresso *in*: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 2ª ed., 1965, p. 477-512.

28. Hermenêutica.
Publicado pela primeira vez *in*: *Contemporary Philosophy*, ed. por R. Klibansky, vol. III, Firenze, 1969, p. 360-372.

29. Posfácio à 3ª edição.
Publicado pela primeira vez *in*: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 3ª ed., 1972, p. 513-541.

30. Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer.
Publicado pela primeira vez *in*: *Philosophie in Selbsdarstellungen*, ed. por L.J. Pongratz, Hamburgo, 1977, vol. III, p. 59-100.

ÍNDICE ANALÍTICO*

Abertura, **I** 105, 273, 304; **II** 8, 32, 63s, 152, 259, 380.
–, da consciência histórico-efeitual, **I** 346, 367s; **II** 498.
–, da experiência, **I** 104s, 361s *et passim*, 450s *et passim*; **II** 201, 230, 271, 505.
–, da pergunta, **I** 368s, 380s.

Abstração, **I** 18, 258, 432s, 479; **II** 186.

Academia, **I** 26, 433s.

Ação [*Tathandlung*] **II** 367.

Acontecimento, **I** 105, 314, 379, 423, 430s, 476, 488, 491s; **II** 63, 130, 135s, 240s, 322s, 378.
–, acontecimento da tradição, **I** 295, 314 *et passim*; **II** 62s, 445s.
–, acontecimento lingüístico, **I** 465, 474s.

Adorno (v. decoração).

Afetos, **II** 284, 385.

Afirmação (trágica), 137s; **II** 141.

Alegoria, **I** 77s, 157, 178.

Aletheia (verdade), **I** 461, 486s; **II** 94s, 283.

Alma, **I** 462; **II** 43, 71, 74s, 234s, 255, 287, 298, 315, 370, 501.

Alteridade (ser diverso), cf. tb. conversação, **I** 273, 304s, 366s; **II** 9, 18s, 64, 116, 210s, 335 *et passim*.

Ambigüidade, **I** 492; **II** 234s, 271, 301s, 334, 380, 444.

Amizade, **I** 30.

Analítica, **II** 293, 298.

Analogia, **I** 81, 434s; **II** 12.

Analysis notionum, **I** 420.

Anamnesis, **I** 21s, 119.

Anticipatio, **I** 345; **II** 277.

Anúncio (*Verkündigung*), **I** 336s; **II** 127s, 138s, 286, 312, 345s, 407, 426s, 430.

Aparência estética, **I** 89s, 484s.

Aplicação (v. *Applicatio*).

Applicatio, **I** 35s, 188, 312s, 320s, 335s, 338s, 344s, 407; **II** 106s, 260s, 303s, 310s, 419, 427, 471.

Apresentação teatral, **I** 114, 122s, 133s.

* O número romano negritado indica o volume. Os demais números indicam a numeração marginal correspondente à versão alemã (N. do E.).

Arche (princípio, primeiro), **II** 303, 315, 325, 327s.

Arete (v. virtude), **I** 18, 317s; **II** 303.

Arquitetura, **I** 93, 161s.

Ars inveniendi, **I** 26, 420.

Ars, cf. *techne*.

Arte da vivência, **I** 76s, 85s, 93; **II** 379.

Arte por encomenda, **I** 93, 140.

Arte, **I** 55s, 61s, 88s, 101s, 233s, 239s, 302s, 480s; **II** 5, 220, 472s, 481.
–, da compreensão, **I** 169s, 192.
–, de escrever, **I** 167, 397.
–, do perguntar, da conversação, **I** 371s.
–, experiência da, **II** 7, 14, 108, 332, 378, 432, 471s, 495.

Artes plásticas, **I** 139s.

Artes transitórias, **I** 142s, 152; **II** 477.
–, reprodutivas, **I** 152.

Artista, artístico, **I** 94s, 115, 123, 192s; **II** 220.

Assimilação (*Assimilation*), **I** 256.

Ato de copiar (*Abbildung*) (v. imagem [*Bild*], cópia), **I** 142s, 412s.

Autenticidade, **II** 345s, 352.

Auto-apagamento, **I** 215, 219, 239, 274; **II** 60s, 221s.

Autobiografia, **I** 228, 281; **II** 105, 134, 322s, 388.

Autocompreensão (conscientização), **I** 103, 463s; **II** 75s, 121s, 255, 406s.

Autoconhecimento, **II** 40s, 336, 407.

Autoconsciência, **I** 18, 74, 214s, 233, 257s; **II** 9, 32, 84, 300, 338, 363, 484s.

Autoconservação, **I** 257.

Auto-esquecimento, **I** 131, 133; **II** 73, 126s, 150s, 178, 198, 372, 485.
–, da consciência histórica, **II** 174 *et passim*.

Autor, **I** 116, 184s, 187, 296s; **II** 18s, 58, 104s, 272, 284, 441.

Autoridade, **I** 11, 13, 276s, 281s; **II** 39s, 225, 243.

Aventura, **I** 75.

Axioma, **I** 354; **II** 47.

Barroco, **I** 15, 85s.

Belo, beleza.
–, beleza da natureza e da arte, **I** 50, 55s, 64, 483s.
–, livre, dependente, **I** 50s.
–, metafísica do belo, **I** 481s; **II** 359s.

Bem (idéia do bem, *agathon*), **I** 27s, 317, 482s; **II** 266, 275, 291, 304 *et passim*, 422, 455.

Bíblia (Sagrada Escritura), **I** 155, 177s, 187, 190, 200, 282, 330, 335s; **II** 94s, 127, 132, 281, 283s, 296s, 308s, 311s.

Biografia, **I** 67s, 227s.

Biologia, **I** 455s, 463; **II** 168.

Boêmia, **I** 93.

Cálculo lógico, **I** 419; **II** 192.

Capacidade de permanência do espírito, **I** 286, 453.

Caracteristica universalis, **I** 420s.

Carência lingüística, busca lingüística, **II** 10, 83, 85s, 332, 367, 461, 507.

Caso particular (sua produtividade) (v. juízo).

Catarse, **I** 135.

Causa, **II** 67

Certeza, **I** 243; **II** 45, 48, 300.

Ciência (v. ciências da natureza, ciências do espírito, historiografia), **I** 241s, 338s, 457s; **II** 37s, 78 *et passim*, 155 *et passim*, 172, 181s, 186 *et passim*, 225 *et passim*, 280 *et passim*, 319 *et passim*, 449 *et passim*.

Ciência da antigüidade, **I** 290; **II** 55.

Ciências do espírito, **I** 9-15, 28s, 46s, 90, 104s, 170s, 222s, 238s, 263, 286s, 479; **II** 3, 28 *et passim*, 37s, 50 *et passim*, 98 *et passim*, 238, 260 *et passim*, 387 *et passim*, 438 *et passim*, 497 *et passim*.

Ciências sociais (ciências sociológicas), **I** 10, 364s; **II** 21s, 114s, 238s, 248s, 451s.

Círculo hermenêutico, **I** 179, 194, 270s, 296s; **II** 34, 57s, 224s, 331, 335, 357s, 406.

Clássico, **I** 204s, 290s; **II** 223s, 476.

Cobiça, **I** 19, 257.

Coisa (*Ding*), **I** 459; **II** 66-76

Coisa (*Sache*), objetividade (*Sachlichkeit*), **I** 265, 449, 457s; **II** 6, 56s, 66 *et passim*.

Comemoração, **I** 128s.

Common sense, **I** 24s, 37; **II** 236, 330.

Compaixão, **I** 133, 135s.

Comparação como método, **I** 237s, 406, 566

Competência comunicativa **II** 265s.

Complicatio, **I** 439.

Compreender (v. linguagem, lingüisticidade), **I** 183s, 215, 219s, 263s; **II** 6s, 30s *et passim*, 52s, 57s, 103, 116s, 121s, 222s *et passim*, 330 *et passim*.

Compreensão, **I** 52, 59, 80, 187, 276, 471s.
–, prévia, **I** 272s, 299s; **II** 61, 240, 247, 277s, 406.

Comunhão, **I** 129, 137, 156; **II** 431.

Comunicação **II** 114s, 144, 189, 208s, 256, 265s, 274, 296, 344s.
–, distorcida [*verzerrte*] **II** 257, 266, 349s.

Conceito, história do conceito, conceptualidade, **I** 4, 400, 407; **II** 11s, 77s, 90, 292s, 366, 375s, 460, 494.

Concepção prévia da perfeição, **I** 229s; **II** 61s, 265.

Concinnitas, **I** 140.

Concomitância (v. simultaneidade).

Configuração, **I** 116, 138; **II** 177, 357s, 508.

Congenialidade, **I** 192s, 221, 237s, 245, 295, 315s; **II** 105, 124, 395.

Conhecimento da essência, **I** 120s, 434s.

Conhecimento do homem, **I** 364; **II** 162, 315.

Coniectura, **I** 441.

Consciência estética (v. diferenciação estética), **I** 46s, 87s, 94s, 102, 122s, 132, 140, *et passim*; **II** 220, 223s.

Consciência histórica – saber sobre a própria historicidade, **I** 4, 173s, 233 *et passim*, 300s, 399s *et passim*; **II** 27 *et passim*, 64s, 100 *et passim*, 124s, 134 *et passim*, 221 *et passim*, 240, 262s, 299s, 410s.
–, saber histórico, formação, compreensão, **I** 12, 19s, 91s, 172, 332s, 344s, 366s, 399s *et passim*.
–, auto-esquecimento da C. I., **I** 174 *et passim*.

Consciência moral (*Gewissen*), **I** 217, 220s, 349; **II** 485.

Consciência, **I** 72s, 229, 248s, 347s, 360s; **II** 10s, 60s, 64, 84, 125s, 339.
–, crítica da **II** 362s, 435s.

Conselho, **I** 328; **II** 315s.

Consumação (plenitude).
–, da consciência hermenêutica, **I** 367s.
–, da consciência histórica, **I** 233s, 244; **II** 32, 35, 42.
–, da formação, **I** 20.
–, do gosto, **I** 62s.

Contemplação intelectual, **I** 246s.

Contemporaneidade, **I** 303s, 399.

Continuidade
–, da existência (*Dasein*), **I** 74s, 101s, 125s, 133, 138, 249s; **II** 134, 469.
–, da história, **I** 212s, 218s, 288s; **II** 135s.

Contraditoriedade, **I** 452; **II** 416, 421.

Convenção, **I** 435s, 449; **II** 16, 74, 146, 203s, 326, 401.

Convencer (*peitho*) **II** 236, 273s, 308, 431, 466, 499.

Convencionalismo jurídico, **I** 324s.
–, lingüístico-teorético, **I** 409s; **II** 176, 190, 365.

Conversação (v. diálogo, fala), **I** 189, 192, 383s; **II** 6s, 58s, 112s, 151s, 200, 207s, 332 *et passim*, 500s.
–, hermenêutica, **I** 373s, 391, 465s; **II** 238.

Copia, **II** 273, 467.

Correspondência, **I** 374s.

Cosmo, **I** 56s, 484; **II** 28, 381, 413.

Cosmovisão, **I** 103s, 279s, 477; **II** 78, 100.

Criação, criador, **I** 420, 438s, 483; **II** 71.

Crise, **I** 192.

Cristianismo, **I** 24, 45, 79, 84s, 136, 145, 178s, 213, 243, 292; **II** 28, 45, 55, 138s, 403s.

Cristologia, **I** 145, 432.

Crítica, **I** 26; **II** 111, 254, 313, 497.
–, bíblica, **I** 24, 184s, 276; **II** 122, 277, 404s.

Crítica da ideologia **II** 114s, 181s, 201, 241, 258, 349, 434, 465s, 500.

Culpa, teoria trágica da, **I** 137.

Cultivo, **I** 17, 56.

Culto, **I** 114s, 121, 132s.

Cultura, **I** 16, 38s, 49s; **II** 224, 226, 237, 322

Crítica da cultura, **II** 159s, 171, 251.

Curiosidade, **I** 131; **II** 224s, 325.

Dado, **I** 71s, 231, 246s, 248s; **II** 339s.

Decisão ética, **I** 322s; **II** 135, 168, 303, 324, 427s, 468s.

Declaração (v. expressão).
–, de força, **I** 209, 217; **II** 177.

Decoração, **I** 43, 50s, 162s; **II** 377s.

Deinos, **I** 329.

Deliberação (conselho = *euboulia*) **II** 168s, 315, 467.

Demonstração, **I** 29, 436, 471s; **II** 45, 49, 331, 367.

Desconstrução, **II** 11, 114, 333, 361s.

Descontinuidade, **II** 136s.

Desenvolvimento natural da sociedade, **I** 279; **II** 246.

Deslocar-se (*Versetzung*, colocar-se em outra situação), **I** 193, 194, 308s, 328s, 339, 389s *et passim*, 398; **II** 61.

Destaque, **I** 273s, 306, 310s, 331, 380.

Destino, **I** 19, 135s; **II** 32, 36, 138s, 202s.

Destruição, **II** 366s, 435s, 484, 505.

Deus, divindade, **I** 34, 215s, 324, 336, 363, 422s, 442, 489s; **II** 28, 71, 129s, 202, 220.

Dialética, **I** 189s, 192, 346s, 368s, 396, 412, 426s, 469s; **II** 52, 306s, 332, 354, 366s, 502.

Diálogo (v. pensar/conversação).

Dianoia, **I** 411s, 426s.

Diferença ontológica, **I** 261s, 460s; **II** 368, 372.
différence **II** 371.

Diferenciação (não-diferenciação) estética, **I** 91s, 120s, 132, 144, 154, 158, 403, 479; **II** 14, 440s, 472, 477.

Ding **I** 459s, **II** 66-76.

Direito, história do direito, dogmática do direito, **I** 44s, 330s; **II** 311, 441s.
–, criador do direito **II** 310s, 346, 399s, 426s.

Diretor de teatro, **I** 152; **II** 263s.

Discursividade (v. *dianoia*).

Distância temporal, **I** 195, 296s, 302s, 316 *et passim*; **II** 8s, 63s, 109, 264, 403.

Distância, **I** 12s, 135, 137, 301s, 448, 457; **II** 8s, 22, 32, 63, 143, 221, 351, 476.

Divination, **I** 193, 215; **II** 14s, 61.

Docta ignorantia, **I** 26, 368s; **II** 501.

Dogmática
–, científica **II** 506
–, histórica, jurídica, **I** 332s.

Domínio (servidão) **I** 365s; **II** 68, 203, 242, 250, 336.

Doutrina da arte, (v. *tekne*).

Doxa, **I** 371s; **II** 497.

Durée, **I** 74.

Dúvida, **I** 241s, 275; **II** 45s, 103, 320.

Dynamis (v. potência), **I** 27, 34, 210, 428; **II** 274, 467, 486.

Educação, **I** 26, 237.
–, estética, **I** 88.

Eleatismo, **I** 416, 468.

Eleos, **I** 135s.

Eloquentia (v. retórica), **I** 25, 27.

Emanation, **I** 145s, 427, 438s; **II** 384s.

Emancipação, **I** 241, 243, 249s, 257, 270s, 469.

Empatia, **I** 47, 254; **II** 57, 223, 284.

Empeiria (v. experiência).

Empirismo, **I** 12, 14, 216, 222.

Encarnação, **I** 145s, 422s, 432s; **II** 247.

Encenação, **I** 121, 139, 152, 172; **II** (representação) 310.

Endereçado (destinatário), **I** 339s, 399; **II** 287, 343s, espec. 476.

Energeia, energia, **I** 116, 118, 218, 230, 236, 247, 444, 463; **II** 308, 486.

Engano **II** 40s.

Engenheiro social **II** 452, 459.

Entendimento (*Verständnis*) (moral), **I** 328; **II** 314s.

Entendimento, (servidão) consenso (acordo),
I 183, 297s; **II** 16s, 116, 183 *et passim*, 225 *et passim*, 266 *et passim*, 342s, 497.

Enthusiasmus, **I** 130s.

Entremeio hermenêutico, **I** 300; **II** 63, 338.

Enumeratio simplex, **I** 354.

Enunciado, **I** 457, 471s; **II** 46s, 179, 192s, 288, 293.

Epagoge (*inductio*), **I** 354s, 436; **II** 149, 200, 228s.

Epieikeia (v. eqüidade).

Episteme, 319; **II** 78.

Epoche **II** 136s, 274

Eqüidade (*aequitas*, *epieikeia*), **I** 323s; **II** 106, 310s.

Eruditio, **I** 23.

Escatologia, **I** 211s, 431; **II** 407s.

Escrito, escrita, escrever, **I** 165s, 276s, 393s; **II** 204s, 236, 283, 296, 308s, 344s, 419s, 474.

Escultura, **I** 141.

Espectador, **I** 114s, 129s, 133s.

Especulativo, especulação, **I** 233, 469s; **II** 52, 370, 474.

Espelho, espelhamento, **I** 143s, 429, 469s; **II** 73, 148, 222, 242s, 354.

Esperança, **I** 355.

Espírito, **I** 19, 104, 214, 231s, 247s, 349 *et passim*, 354, 397, 441, 461; **II** 71s, 105, 262, 270s, 435s.
–, objetivo, **I** 233s; **II** 32, 362, 367.

Esquecer, v. tb. auto-esquecimento e esquecimento do ser, **I** 21; **II** 145, 485.

Essência (*Wesen*), cf. tb. essencialidade **II** 369, 372.

Estado, **I** 155s.
–, ideal **II** 413.
–, vs. *polis* **II** 418.

Estar lançado, **I** 266s; **II** 9s, 124s.

Estatística, **I** 306; **II** 226.

Estética, **I** 45s, 61s, 85s, 103s, 196s; **II** 472s.

Estética de arabescos, **I** 51s, 98.

Estilo, **I** 7, 43s, 293s; **II** 352, 375s.

Estranhamento (alheamento), v. estranheza.

Estranheza, **I** 19s, 183, 195, 300; **II** 35, 55, 61s, 122s, 143, 183, 187, 235, 264, 285, 313, 419, 436.
– alheamento, **I** 19, 90, 168s, 172, 390s; **II** 211, 312, 315, 417s.

Estrutura, **I** 227s, 235s; **II** 31, 57, 358, 398.

Ética, eticidade, **I** 27s, 44, 56s, 285, 317s; **II** 39, 138, 158, 250, 315s.

Ética/*ethos* (v. *pronesis*, *praxis*), **I** 45, 317s; **II** 308, 315s, 325s, 433, 469, 500.

Estoicismo (v. *Stoa*)

Evidência, **I** 328, 362.

Exemplo (v. *exemplum*, modelo), **I** 44s, 48, 211.

Exemplum (v. exemplo, modelo), **I** 211.

Existência (*Dasein*), **I** 101, 107, 250, 395, 492; **II** 29s, 33s, 54, 102, 331, 335.
–, *Existenz*, **I** 258s; **II** 54, 103, 369, 427s.
–, estética, **I** 101s.

Experiência, I 10s, 105s, 320s, 352s, 421, 463s, 469; II 69, 79s, 149s, 200.
–, da dialética, I 468s; II 270s.
–, do tu, I 354s; II 35, 104, 210s, 223, 445s, 504s.
–, e palavra, I 421.
–, hermenêutica, I 353s, 363s, 387s, 432, 469; II 115s, 224s, 238, 466, 484, 492.
–, histórica, I 225s, 244s; II 29s, 112, 136s, 332, 418, 471.
–, processo dialético da E., I 359s, II 271.

Experimento, I 220s, 354; II 457s.

Experto, *expertentum*, v. tb. *techne*, II 159s, 182, 251s, 256s, 316, 324, 454.

Expressão (v. representação), I 53s, 69, 77, 121, 200, 216s, 221, 228s, 233s, 240, 265, 341s, 399, 471s; II 346, 384s.

Facticidade, I 259s, 268s; II 323, 331s, 335, 428, 433.

Fato (*Tatsache*) II 3s, 321s, 339, 388, 457s.

Fatualidade II 325, 327.

Fé, I 132, 267, 335s; II 102, 121s, 285, 312, 406, 430.

Felicidade, II 468.

Fenômeno, I 348s, 486s.

Fenomenologia, I 89, 246s, 258s; II 52, 67, 69, 338, 411s, 446.

Festividade, I 128s.

Figura (v. imagem, quadro).

Filologia, I 28, 177, 195s, 201s, 287s, 340s; II 20s, 55, 383, 488.

Filosofia da identidade, I 256; II 362, 388, 470s.
–, da reflexão, I 240s, 346s, 452; II 8, 86.
–, da vida, I 223, 235; II 465.
–, escotista, I 30.
–, moral, I 30s, 36, 38s, 285, 317s; II 187, 304s, 308, 327.

Fim, finalidade (*Zweckmässigkeit*) (v. tb. teleologia), I 28, 56 *et passim*, 99s, 326s, 463; II 58s, 168s, 194.

Finitude (do homem, da experiência histórica), I 105, 125, 137, 236s, 280s, 363, 428s, 461, 475s, 483s; II 28s, 40s, 54, 331, 333, 470.
–, e lingüisticidade, I 460s.

Física, I 427s, 435; II 48, 303.

Fonocentrismo II 371.

Fonte, I 427; II 34, 383s.

Força, I 209s, 217s, 230s; II 31s, 177, 426, 490.
–, da imaginação (produtiva), I 52, 58s.

Forma (*Form*), I 16s, 83s, 97s.
–, interna, I 137, 444.
–, *Gestalt*, I 234; II 358s.
–, *forma, formatio*, I 16s, 427s, 441, 491.

Formação, I 15s, 22s, 87s, 367; II 6, 235, 280.
–, estética, I 23s, 87s.
–, histórica, I 12s, 22s.
–, do conceito, I 356s, 432s; II 77 *et passim*, 149s, 462.

Fundamentação, I 28s, 261, 275; II 484, 505.

Fusão de horizontes, I 311s, 380s, 401; II 14, 55, 109, 351, 436, 475.

Gêneros (literários), I 294.

Gênio, genialidade (v. congenialidade), I 59s, 61s, 70, 98s, 193, 196; II 75, 417.

Gosto, I 32, 37, 40s, 45s, 61s, 87, 90s; II 375, 440.
–, e gênio, I 59s.
–, idéia da consumação do, I 62s.

Gramática, I 418, 436.

Gusto (v. gosto).

Harmonia dórica, II 501.

Helenismo, I 292; II 366.

Hermenêutica, I 169s, 177s, 300s, 312s, 330s, 346s; II 5s *et passim*, 57s, 110s, 178s, 219s *et passim*, 297, 301s *et passim*, 419s, 438s, 493s.
–, jurídica, I 44, 314s, 330s; II 67s, 106s, 278, 310s, 392s, 430.
–, reformatória, I 177s; II 94s, 277, 311s.
–, romântica, I 177s, 201s, 227s, 245, 301s, 392; II 97s, 121s, 222s.
–, teológica, I 177, 312s, 355s; II 93s, 101s, 125s, 281s, 391s, 403s.

Hexis, I 27, 317s.

História (*historie*), I 28s, 91, 172s *et passim*; II 27s, 33, 221, 321.

História (v. historiografia, etc.), I 200s, 208s, 226 *et passim*; II 27s, 31s, 36, 48s, 59, 133s, 413s, 445.
–, da filosofia II 504.
–, efeitual, consciência histórico-efeitual, I 305s, 346, 348, 351s, 367s, 391s, 476s; II 5, 10s, 31 *et passim*, 64s, 106 *et passim*, 142s, 228s, 239s, 247, 475, 495.
–, universal, I 201, 203s, 235; II 31, 34, 75, 240, 246.

Historicismo, I 201s, 222s, 275, 278, 305s *et passim*; II 38, 63, 99s, 221s, 240, 389s, 414s.

Historiografia (*Historik*), I 47, 181, 201s, 216s, 226s, 340s; II 20s.

Horizonte, I 249s, 307s, 375, 379s, 398; II 30, 38, 53, 55s, 76, 369, 417, 506.

Humaniora, v. Ciências do espírito.

Humanismo, I 14s, 23s, 178, 198, 206, 291, 343; II 99, 122, 279, 284, 288s, 292, 296, 383, 433.

Humanitas, I 30; II 214.

Humour, humor, I 30.

Hyle, v. matéria

Ideal da existência, I 267s.

Idealismo, I 252s, 451s; II 9s, 69s, 125, 245.
–, alemão (especulativo), I 11, 65, 105, 221s, 246s, 255s *et passim*. 464; II 32, 71, 126, 241s, 264, 366s.

Idéia, I 53s, 58, 83s, 87, 205, 219, 317, 484s *et passim*; II 35, 73, 235, 370, 402, 488, 501s.

Identidade, v. unidade.

Idiota, I 26, 441s; II 38, 50, 172, 306

Idola, I 355; II 79.

Igreja, I 155s; II 289, 292, 296, 311s.

Illuminatio, I 489.

Iluminismo, I 36, 181s, 242s, 247s; II 39, 42, 58, 83s, 126s, 183, 263, 304, 416s, 492.
–, histórico, II 32s, 36.

Imagem (quadro, figura), I 16, 83s, 97, 120s, 139s, 156s, 412s, 417s, 491.
–, do espelho, I 143.
–, história da, I 140s.
–, religiosa, I 147s, 154.
–, imagem do sentido, I 82s.
–, valência ontológica da, I 144s.
–, originária (v. imagem).

Imanência II 335.

Imediaticidade, imediatez (v. imed. estética), I 101, 213a, 404.
–, da compreensão, I 221.
–, da situação dialogal II 344.
–, estética, I 139, 404.

Imitação (v. *mimesis*).

Inconclusividade (v. abertura).

Inconsciência lingüística, I 272, 383, 407s, 409; II 148.

Individualidade, I 10, 183s, 193s, 211, 217s, 229s, 347, 443s; II 15, 21, 63, 98, 173s, 210s, 221, 313s, 330, 426.

Indivíduo, histórico universal, I 208, 376s; II 105.

Indução (v. *epagoge*), I 9s, 354s, 421, 433; II 112.

Industrialização II 199, 231, 260.

Início, I 476s; II 363.

Instante (momento), I 208; II 135, 140s, 371, 413.

Instinto, I 34.

Instituição, I 159.

Integração, I 169s.

Intellectus agens, v. também compreensão, I 487.
–, *infinitus*, I 214, 489s; II 412, 435, 500.
– archetypus II 246.
– purus II 266.

Intencionalidade, I 72, 229, 247s.
–, anônima, I 249; II 16, 245.

Interesse estético (v. falta de interesse), I 54s, 492.

Interesse, falta de, I 55s, 492.

Interioridade, I 210, 217.
–, da palavra 425s.

Intermediação
–, absoluta, I 347s.
–, histórica, I 162, 174, 221s, 295s, 333s, 346 *et passim*; II 441s.
–, total, I 115s, 123s, 132; II 362, 471.

Interpelação II 53-54, 56.

Interpretação (*Interpretation*), I 124s, 216s, 340s; II 14s, 36, 103, 283, 285s, 310, 339s, 434s.

Interpretar, interpretação (*Auslegung*), I 188s, 216s, 312s, 333s, 389s, 401s, 475s; II 5s, 285s, 290, 309s, 340.

–, auto-suspensão da I., I 402, 469, 477; II 350s.
–, cognitiva, normativa, re-produtiva, I 315s, 402s; II 17s, 93s, 98, 236, 278, 310, 399, 426s.
–, de poesia, I 234; II 420, 508.
–, e compreensão, I 186s, 393s, 401s, 474; II 59s, 264, 290, 345s, 351, 419, 465.
–, gramatical, I 190.
–, lingüisticidade da I., I 402s; II 79, 229s.
–, psicológica, I 190s, 217s, 302s; II 14s, 19, 57, 99, 104s, 123, 223, 284, 298, 313s, 383, 393s.

Intérprete (v. interpretacão), I 313, 387s; II 153s, 264, 394s, 350s, 419.

Interrogatório, II 346.

Intersubjetividade, I 252s.

Intuição, I 328, 362.

Intuition, I 35; II 168.

Investigação, I 219; II 38s, 52s, 225s, 248.

Investigação da correlação, I 248s.

Ironia, I 300; II 347s, 420, 501.

Jogo (v. linguagem), I 107s, 491s; II 5s, 60, 90, 128s, 151s, 259, 379s, 446, 495.

Judicium (v. juízo).

Juíz, I 27, 31s, 36s; II 97, 278, 307, 310, 328, 455.
–, estético, I 43s, 60s.
–, reflexivo, I 37, 44s, 61; II 400, 427.

Julgamento (ético, estético), I 328; II 224, 378.

Jurisprudência, I 44; II 311.

Kairos II 32, 307.

Kalon, I 481s.

Koinonoemosyne (*sensus communis*), I 30.

Latim culto, I 440.

Lei, I 10s, 44, 246, 313s, 323s, 330s, 365; II 278, 285, 400s.

Leitura, leitor, I 153, 165s, 195, 273, 339, 394s; II 21, 351.
–, originária, I 397s; II 343.

Lembrança, I 158, 395.

Ler, I 94s, 124, 153, 165s, 254, 345s; II 17s, 61, 205, 233, 279s *et passim*, 356s.
–, legibilidade II 341s, 353.

Liberdade, I 10, 14, 87s, 209s, 218s; II 39, 41s, 44, 81s, 187.
–, do mundo circundante, I 448.

Linguagem (v. conversação), I 200, 272s, 383s, 433s, 459s, 467s; II 5s, 54s *et passim*, 109s, 125s, 146s *et passim*, 197s, 207 *et passim*, 231, 243 *et passim*, 332 *et passim*, 506s.
–, da fé II 408s.
–, privada II 176.
–, da fé, II 408s.
–, da metafísica II 332s, 356, 361s, 366.
–, da natureza, I 57, 478; II 233.
–, da tradição, I 339s.
–, e *logos*, I 409s, 460.
–, e *verbum*, I 422s, 487; II 80, 384.
–, esquecimento da l. II 343, 361.

–, filosofia da linguagem, I 406s *et passim*, 443; II 5s, 72s, 147s, 338, 361, 429.
–, jogo de l. II 239, 245 *et passim*, 429.
–, originária, I 430, 448; II 74, 147, 192, 365.
–, virtualidade da l. II 204, 364, 370.

Linguagem originária, v. linguagem.

Lingüisticidade da compreensão II 64s, 73, 112, 143s, 184s, 232s, 436, 465, 496.

Literatura, I 165s, 395; II 4, 17, 180, 209, 284, 350s.

Lógica (silogística), I 247, 371, 432s; II 47, 49s, 193, 280, 294s, 338, 421.

Lógica da espécie, I 432s; II 87, 366.

Logos, I 224s, 317s, 356, 373s, 409, 415s, 423s, 433s, 460; II 43, 46s, 146, 148, 333, 336.

Maiêutica, I 373s.

Mal-entendido, I 188s, 273 *et passim*; II 222s, 237, 313, 343.

Maneira II 375s.

Matéria II 87.

Matização, I 451; II 69.

Meio - fim, I 326s, 364, 463.

Memória (*mneme*), I 21, 355; II 149.

Mentira II 180.

Mesotes, I 45s, 317s.

Metafísica, I 260s, 462s; II 10 *et passim*, 202 *et passim*.
–, dogmática, I 471; II 187.
–, superação da m. II 333s, 368s, 502s.

Metáfora, metaforismo, I 81, 108, 433s; II 176, 355s, 462.

Metalinguagem, I 418; II 50.

Methexis (v. participação).

Método, I 11, 13s, 29, 177s, 182, 185, entre outras, 254, 287, 354s, 364s, 463s; II 38, 45, *et passim*, 186, 226 *et passim*, 248, 394.

Mimesis (imitação), I 118s, 139 *et passim*, 414; II 501.

Mito, I 85s, 114, 138, 278, entre outras, 351; II 33, 36, 101s, 126s, 380.

Mitologia, I 82s, 193; II 390s.

Mneme, v. Memória.

Moda, I 42s; II 51, 228.

Modelo (*Modell*), I 320; II 307, 323, 328.

Modelo (v. seguimento), I 48, 198, 290s, 342s; 89, 330, 449

Monólogo, 207, 211 *et passim*, 256, 370, 498s.

Monumento, I 154.

Monumentos da construção, I 161s.

Moral provisória, I 283s.

Moral science, I 9, 318s; II 320, 327, 450.

Morte II 141s.

Mostrar, I 120, 400, 402, 404; II 47, 334.

Motiv, I 98.

Motivação, I 382s, 475.

Mudança, I 116, 286; II 268.

Mundo da vida, I 251s, 353s; II 323, 361.
–, mundo circundante, I 428, 446s, 460; II 34, 73s, 112, 149s, 183, 202.

Museu, I 92s, 139s.

Música absoluta, I 97, 152s, 169; II 31, 90, 340, 358, 385.
–, caseira, I 115s.

Natureza, I 16s, 34, 354s; II 27s, 381, 413s.
–, beleza da, I 57s, 63.
–, ciências da, I 10s, 24s, 46, 130, 223s, 244, 263, 288, 455s, 465; II 3, 37 *et passim*, 251 *et passim*, 337 *et passim*, 496.
–, direito natural, I 12, 28, 30, 275, 324s; II 401s, 415.

Necessidade na história (v. liberdade), I 210s, 217s.

Negatividade da experiência, I 359s.

Neokantismo, I 65s, 225, 250, 258, 381; II 29s, 69s, 81s, 89, 153s, 164, 210s, 322, 328, 331, 334, 338, 362, 368, 388, 399, 479s, 505s.

Neoplatonismo, I 79, 145, 205, 427s, 438, 487s; II 94, 293, 298, 383, 384s, 386.

Nexo efeitual (significativo e de sentido) II 31, 134, 358, 461.

Niilismo, II 38.

Nome, *onoma* (v. palavra), I 409s, 433s, 441s; II 73.

Nominalismo, I 11s, 121, 439; II 49s, 71, 101.

Nomos (v. lei), I 285s, 435s; II.

Notícia originária, notícia, cf. também escrita II 344s.

Nous, I 34, 129, 327, 458 *et passim*; II 362.

Número, I 416, 420, 438.

Objetividade da linguagem, I 499, 457s; II 6, 56.

Objetivismo (objetividade), I 248s, 260 *et passim*, 457, 480; II 40, 48s, 64, 69s, 124, 221, 240, 323, 356, 388s, 410, 443s.

Objeto estético (v. obra de arte).

Obra-de-arte, I 90s, 99s, 113; II 75, 313 *et passim*, 476 *et passim*.

Ocasionalidade
–, da interpretação, I 186s, 301s; II 379s.
–, da linguagem, I 462; II 178, 195s.
–, da obra-de-arte, I 149s.

Ocorrência (de uma idéia, *Einfall*), I 24, 271, 372, 468; II 206.

Ofuscamento, I 137, 327.

Onoma (v. nome, palavra).

Ontologia fundamental, I 223, 261s; II 362s.

Ontoteologia II 12.

Opinião (v. *doxa*).
–, opinião prévia (compreensão prévia), I 272s, 299s; II 52s, 59s.

Oralidade, v. tb. escrita, I 11, 192, 201s, 221 *et passim*, 263, 328; II 236, 342, 346, 419.

Ordem, I 339s; II 47, 179, 345.

Orexis, I 317s.

Ornamento, I 50s, 163s.

Ornatus II 432.

Ouvir, I 367, 466s; II 213s, 350, 352s, 357s, 371, 473s.

Paideia, I 23s, 481.

Palavra (v. *onoma, verbum*), I 366, 409, 420, 422s, 438s, 487 *et passim*; II 80 *et passim*, 192 *et passim*, 298, 370s, 460.
–, auto-apresentação da P., II 352s.
–, jogo de palavras, II 354.

Panteísmo, I 202, 214s, 222.

Participação, I 129s, 156, 215, 297, 395, 462, 485; II 58, 259, 323.

Parusia, I 128s, 133, 485s.

Patrística, I 85, 145, 423s.

Pedagogia, I 12s, 186s.

Pensar, pensamento, I 267s, 335s; II 200, 210, 294, 298, 336, 372, 396, 502.
–, diálogo da alma, II 110, 152, 184, 200, 505.

Percepção II 339.

Perfectionismo, I 15, 20, 278s.

Perfeição, v. concepção prévia da p.

Pergunta, I 304s, 368s, 374s; II 6, 52s, 64, 82s, 153, 179, 193, 205, 503.

Pertença, I 114, 129, 131, 134s, 165s, 171, 266 *et passim*, 295, 319, 335, 420, 462s; II 62s, 379, 450.

Phobos (temeridade, medo), I 135s.

Phronesis (*prudentia*, ponderação), I 25s, 318s; II 162, 239, 251s, 311, 315 *et passim*, 324 *et passim*, 422, 485.

Physis, I 17, 318; II 363s.

Pietismo, I 32s, 313s; II 97, 284, 298.

Platonismo, II 7, 12, 16, 223, 227, 364, 456, 478, 503.

Poesia, I 122s, 165s, 192s, 453, 473s; II 198, 351s, 508.

Poésie pure, II 474.

Poeta (-historiador), I 215s; II 141.
–, (-filósofo), I 279.

Poética, II 431s.

Polissemia produtiva, II 380, 421s.

Política, II 160s, 235, 252s, 267, 314, 318, 327.

Ponderação (v. *Phronesis*).

Ponto de vista da arte, I 62s.

Portrait, I 150s.

Positivismo, I 287s; II 71s, 254.
–, legal, I 323; II 392, 400.

Pragmatismo americano, II 53.

Praxis (filosofia prática), I 25s, 318s; II 22s, 117, 252s, 275, 289, 302 *et passim*, 427 *et passim*, 454s, 468 *et passim*.

Pré-compreensão, I 272s, 299s.

Preconceitos (*praejudicium*), I 275s; II 60s, 181s.
–, conservadores II 270s.
–, produtivo II 261s, 434, 454.
–, ausência de preconceitos II 34, 433s.

Pregação, I 132s, 336s; II 97, 132, 312.

Preocupação, I 366.

Presença (*Anwesenheit*) (ocorrência, v. parusia), I 128, 261; II 15, 46s, 356 *et passim*, 428.

Problema, história dos problemas, I 381s; II 81s, 113, 482, 484.

Produção, I 99s; II 252, 303, 308.

Produção (produtividade), I 63s, 98s, 192s, 196s, 301; II 63, 236.

Profanidade, I 155s.

Profissão, I 19.

Projeção, I 258.

Projeto, I 266s; II 59 *et passim*, 168.

Provável, v. *eikos*.

Pseudos (engano, engodo, falsidade), I 412s; II 50s, 235.

Psicologia, I 73s, 228s, 341s; II 234, 254, 388.

Pulchrum (v. *kalon*, belo).

Quadro (v. imagem, figura).

Querelle des anciens et des modernes, I 26, 166, 181; II 263, 299, 414s, 444.

Querigma, v. anúncio

Racionalidade, v. *phronesis*.

Racionalidade instrumental II 163, 194, 272, 326, 467s.

Ratio, racionalismo, I 34, 49, 198, 257s, 276s, 419s, 482s.

Razão, I 33, 277, 283s, 349, 405, 425, 471; II 22, 47, 52, 183, 187, 191, 204, 215, 255, 267, 269s, 274s, 327, 497.
–, histórica II 28, 32s, 36, 387.
–, prática II 427s, 467s, 499s.

Realidade (v. facticidade), I 88s, 121, 347; II 245, 380, 488.

Recepção (*noein*), I 416.

Reconhecimento (*Anerkennung*), I 349, 364; II 244, 336.
–, *Wiedererkenntnis*, I 119s, 381; II 149s, 200s, 229s; II 149s, 200s, 229s.

Reconstrução, I 171s, 192, 196.

Recordação, I 21, 72s, 173; II 145.

Redução fenomenológica, I 250s, 260; II 412.

Reflexão, I 71, 94, 239s, 258, 366s, 430, 486; II 32, 121 *et passim*, 239 *et passim*, 270 *et passim*, 302, 317, 469s, 500.
–, estética, I 123, 351.
–, exterior, I 468s.
–, transcendental, I 249; II 246s, 332, 428.

Reforma, I 177s, 282; II 279, 282s, 308s, 312.

Regeneração, I 34.

Regulação lingüística, II 169s, 190.

Reivindicação, I 131, 365.

Relação eu-tu, I 254, 364s; II 35, 54, 211.

Relativismo, I 40, 46, 240s, 252, 350, 451; II 30, 38, 40, 201, 230, 262, 299, 399.

Religião instruída, I 15, 85.

Repetição, II 353, 477.

Representação (*Darstellung*), I 50, 58, 80s, 113s, 142s, 156s, 414, 488s; II 375s.

Re-presentação (*representation*), I 74s, 146s, 153s, 156s, 164, 210s; II 12, 72.

Re-produção (v. representação), I 82s, 122s, 165, 191, 315s, 403s; II 17, 109, 263s, 377s, 441.

Resposta (v. pergunta).

Respublica litteraria, II 279, 295, 298s.

Restauração, I 171s, 278; II 263.

Retórica, I 25s, 77, 179, 382, 488s; II 95s, 111, 234 *et passim*, 273s, 276 *et passim*, 292 *et passim*, 320s, 431, 466s, 486, 498s.

Revelação, I 336s.

Rhythmus II 74s.

Romance, I 166.

Romantismo (v. hermenêutica romântica), I 56, 93, 200, 277s; II 122 *et passim*, 222, 232, 251, 330.

Saber
–, absoluto (infinito) (cf. espírito, razão), I 20, 104, 173s, 233s, 248, 306, 347s, 464s.
–, da experiência, II 271, 306s, 314s.
–, do comum II 149, 168, 200s.
–, dominador, I 316, 455.

Sacralidade, I 154.

Saga (v. linguagem), I 94, 138, 194, 300; II 63, 498.

Scopus (ponto de vista), I 164, 186; II 35, 255, 259, 282, 286, 296, 309, 317, 430.

Seguimento (v. modelo), I 48, 286, 343; II 99, 122, 269, 296, 300.

Sensualismo, I 38; II 80.

Sensus communis, I 24s, 37s, 39s, 49; II 111.

Sentido (v. significado), I 71s, 297s, 339, 368s, 477; II 5, 57 *et passim*, 178 *et passim*, 264s, 352s, 368s, 470 *et passim*.
–, sentido de direção, I 368; II 369.
–, *sensus*, I 23s, 30s, 37s; II 210.
–, *sentiment*, I 34, 38s, 46s, 49, 56, 88s, 90s, 194.
–, de qualidade, I 194, 215, 257.

Ser em si, I 349s, 451s, 480s.

Ser, I 105, 145, 261, 459; II 85s, 333s, 366s.

– compreensão do ser II 125, 428s.
– recordação do ser II 503.
–, esquecimento do, I 262; II 333, 368, 372, 447, 502s.

Significado, I 72s, 96s, 229s, 248s, 414s, 436s, 476s; II 174s, 196s, 395.

Significância própria, I 95.

Símbolo, simbolismo, I 15, 78s, 158s, 408; II 72.

Simpatia, I 30, 217, 219, 236s.

Simplicidade (da vida), I 34.

Simultaneidade (v. concomitância), I 91s, 126s, 395; II 33, 55, 220, 321, 432, 471s.

Sinal, I 157s, 416s; II 16, 50, 71s, 174, 178, 385.

Sistema, conceito de, I 179; II 484.

Situação, I 45s, 307, 317, 339, 476; II 51, 53s, 164, 275, 315.

Sobre-iluminação, I 389, 404; II 63, 382.

Sociedade, I 10, 36, 41, 45, 90s; II 239, 269, 274, 317, 320.
–, formativa, I 41, 92s; II 221.

Sofística, I 23, 25, 276, 350s, 357, 396, 410 *et passim*; II 43, 94, 160, 227s, 234s, 252, 289, 305, 415.

Solidariedade, I 30, 37; II 80, 269s, 347.

Solipsismus II 84.

Sophia, I 25.

Stoa, 423, 437, 486; II 94, 308, 414.

Subjetivação
–, da estética, I 48s, 87, 98s; II
–, do destino, I 136s.
–, como método, I 73s.

Subjetivismo, I 101, 105, 148, 261s, 464; II 70, 75, 124, 331s.

Sublime, I 44, 46, 57, 60, 87.

Subordinacionismo, I 424.

Substância, I 20, 286; II 251s, 363, 366, 502s.

Subtilitas, I 188, 312; II 97.

Sujeito, subjetividade, I 228, 250s, 282; II 84, 410s, 446, 505.

Synesis, I 328; II 314.

Tarefa de construção, I 161.

Tato, I 11s, 20s, 34, 45; II 40.

Techne (*ars*), I 320, 357; II 23, 160s, 252s, 304; II 84, 410s, 505.
–, (teoria da arte), I 182, 270; II 92; II 84, 410s, 505.

Técnica, II 23, 48, 194, 203, 219, 225, 368.

Teleologia, I 60, 71, 207, 289s, 353s, 463s; II 228s.
–, da história, I 203s; II 412s.

Tempo, temporalidade, I 126s, 231, 261s; II 16, 124, 135s, 356 *et passim*.

Teologia (v. tb. teol. hermenêutica), I 127, 177s, 422s; II 101s, 277s, 282s, 409.

–, da história, I 204s; II 124.
–, liberal, II 391.

Teoria, teorético, I 19, 27, 129s, 458s; II 233, 321s, 324s.
–, do conhecimento, I 71s, 224s, 254, 258; II 28s, 69s, 387s, 397.
–, fenomenológica da constituição, I 252s; II 371.
–, instrumentalista do signo, I 408s, 420s, 436s, 450s.

Ter presente (*Innesein* = interioridade, interiorização), I 71, 227, 239s, 257s; II 251, 387.

Termo, terminologia, I 419; II 83s, 113, 176s, 191s, 196, 365s.

Texto (v. escrita), I 168, 265, 383; II 17 *et passim*, 233 *et passim*, 337s, 434 *et passim*, 474 *et passim*.

Tipologia, II 100s, 283, 389.

Todo (parte), I 76, 179s, 194s, 202, 227s, 296, 463; II 31, 57, 287, 307, 462.

Tolerância, I 328s.

Tomar parte (v. participação).

Topica, I 26; II 282s, 430.

Topos, locus, I 437; II 282s.

Totalidade, II 174, 176, 198, 460, 473, 506.

Trabalho, I 18, 218; II 203, 242s.

Traço, linha II 371.

Tradição (*tradition*) (v. *Überlieferung*), I 177s, 282, 285s, 300, 354; II 263, 268, 470.

Tradição (*Überlieferung*) (*v. tradition*), I 165s, 280 *et passim*, 341s, 363s, 366, 393s, 400, 445, 467; II 20, 39s, 62, 76 143s, 237, 241s, 370, 383.
–, da encenação, I 124.

Tradução, I 387s, 450; II 92, 153, 183, 197, 205s, 229s, 342, 348, 436.

Tragédia, trágico, I 133s, 362s; II 140s.

Transformação, I 116s.

Trindade, I 396s, 433.

Tyche, I 321; II 160, 352.

Unidade (= identidade), II 7s, 16s, 86, 174s.
–, dual especulativa, II 370.
–, e multiplicidade, I 430s, 461s, II 80.
–, da história universal, I 211s.
–, de pensar e falar, I 406.

Universalidade (v. imaginação, indução, etc.), I 18s, 22s, 26s, 36s, 46s, 74, 83, 90, 317, 322 *et passim*; II 31, 73, 86s, 200s.
–, concreta, abstrata, I 26; II 422s.
–, da experiência, I 356s; II 328.
–, subsunção sob a U., I 27, 36 *et passim*.

Universo hermenêutico II, 466.

Valor, avaliação, I 46, 63, 225, 243; II 29s, 33, 38s, 133s, 163, 203, 221, 322, 334.
–, filosofia dos valores II 388s, 458.

Vandalismo, I 156,

Verbalismo, I 355, 463.

Verbum (v. palavra).

Verdade, I 1s, 47, 103s, 118, 174, 490s; II 37 *et passim*, 50s, 71 *et passim*, 103, 220, 232, 411, 432, 482, 504.

Verificação, II 48, 50, 185.

Verisimile, eikos, I 26s, 488s; II 111, 234s, 280, 499.

Vida, I 34s, 69, 72s, 121s, 190, 215, 226s, 236s, 239s, 263; II 30s, 45, 102s, 140s, 377.

Virtude (v. *arete*), I 27, 30s, 317s, 453; II 290s, 315.

Vivência (história da palavra), I 66s.
–, conceito, I 70s, 100s, 227, 236, 239s, 254, 281; II 30s.
–, estética, I 75s, 100s.

Vontade de poder, I 365; II 103, 333s, 336, 372, 502.
–, de permanência, I 286s, 395, 399.

Wit, I 30.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adorno, Th., **I** 53, 279 **II** 435, 452, 472, 474, 493.

Agostinho, **I** 21, 177, 297, 424s, 487; **II** 58, 93s, 111, 123, 130, 135, 228s, 295, 298, 300, 371, 491, 502.

Algarotti, **I** 80.

Ammonios Hermeiou, **II** 294.

Anaxágoras, **I** 357.

Anaximandro, **I** 128s; **II** 363s.

Apel, K.O., **I** 271, 452; **II** 109s, 260, 263s, 265s, 272, 454, 470, 502.

Aristóteles, **I** 27, 45s, 88, 95s, 107, 116, 121, 128s, 134s, 141, 210, 285, 317s, 356s, 370s, 373, 382, 431, 435s, 449s, 458, 466, 472s; **II** 12s, 22, 47, 74, 78, 81, 84, 87s, 93, 106, 112, 135, 146, 149, 154, 162, 164, 193, 207, 228s, 234s, 244s, 252s, 272, 274s, 276, 280s *et passim*, 287, 289s, 293s, 298, 302s, 324s, 319, 324, 326s, 328s, 338, 357, 361s, 381, 385, 401s, 415, 418s, 422s, 433, 455, 459, 461, 467, 469, 473, 478, 484s, 499s, 503, 506.

Aristotelismo, **II** 88, 282, 289, 293s, 298, 305.

Arnim, **I** 437.

Assmann, A. e J., **II** 402.

Ast, F., **I** 182, 189, 193, 297; **II** 58s, 463.

Austin, J.L., **II** 110, 195s.

Avenarius, R., **I** 250.

Baader, Fr., **I** 126.

Bach, J.S., **II** 477s.

Bachofen, **I** 15; **II** 390.

Bacon, F., **I** 13, 185, 354s, 457; **II** 67, 79, 112, 434.

Baeumler, A., **I** 43: **II** 390.

Barth, Karl, **I** 148; **II** 101s, 125, 391, 403, 481.

Bauch, K., **I** 143.

Baumgarten, A., **I** 36s, 79; **II** 499, 508.

Baur, F. Chr., **I** 405.

Becker, O., **I** 101s, 247, 260; **II** 14, 411, 472.

Beethoven, **II** 89, 482.

Beierwaltes, W., **I** 120.

Benjamin, W., **II** 471.

Benner, Dilthey, **II** 457.

Bense, M., **II** 432.

Bentley, **I** 183.

Benveniste, S., **II** 92, 295.

Berenson, B., **I** 197.

Bergson, **I** 31, 69, 74, 247.

Bernstein, **II** 270.

Berve, H., **II** 490.

Betti, E., **I** 264, 315, 331, 333; **II** 17, 100, 104, 106, 108, 260, 299, 318, 330, 389, 392s, 399, 406, 426, 453, 457.

Bilfinger, G.B., **II** 404.

Biser, E., **II** 106, 457.

Blumenberg, **I** 487; **II** 391, 403.

Böckmann, P., **I** 177.

Boeckh A., **I** 190, 197; **II** 99, 112, 121, 242, 318, 393, 497s.

Boeder, H., **II** 86.

Boehm, G., **I** 139, 377; **II** 17, 463.

Boehme, J., **II** 367.

Bollnow, O.F., **I** 126, 197, 223, 230, 267; **II** 100, 395.

Bormann, C. v., **II** 256, 266s, 271, 315, 471s.

Bornkamm, H., **I** 199; **II** 102, 403.

Brentano, F., **II** 245, 500.

Bröcker, W., **II** 262, 401s, 486.

Brunner, O., **I** 15.

Bruns, I., **I** 151.

Buber, M., **II** 10, 104, 173, 211.

Bubner, R., **I** 93; **II** 203, 270, 493.

Buckle, **I** 216s.

Buda, **II** 208.

Budeus, **II** 311.

Buffier, **I** 31.

Bultmann, R., **I** 267, 336s; **II** 101s, 121s, 135, 297, 391, 403, 406s, 429s.

Burckhardt, J., **I** 214.

Burke, E. **I** 277; **II** 243.

Burnet, J., II 317.

Buytendijk, F.J., **I** 108.

Caetano, **II** 503.

Carnap, R., II 254, 429.

Carneades, **II** 273.

Cartesianismo, **I** 30, 242s, 263.

Cartesius **I** 71s, 242s, 275, 282s, 420; **II** 48, 84, 103, 115s, 148, 161, 237, 267, 410, 418, 453.

Cassiano, **II** 94.

Cassiodoro, **II** 311.

Cassirer, E., **I** 86, 408, 440; **II** 72, 111, 338, 362.

Castiglione, **I** 29, 41.

Celan P., **II** 355, 508.

Chartres, Escola de, **I** 490.

Chladenius, **I** 186s, 301; **II** 95, 267, 463s.

Chomsky, N., II 112, 265.

Chrysipp, **I** 79.

Cícero, **I** 29; **II** 236, 279s.

Ciceronianismo **II** 284, 288.

Cobb, J.B., **II** 410, 430.

Cohen, H., **II** 85.

Collingwood, R. **I** 277, 375s; **II** 6, 105, 110, 273, 395s, 408, 418.

Collins, **I** 282.

Confúcio, **II** 208.

Connan, F., **II** 311.

Conte, A., **II** 195.

Conze, W., **I** 7.

Coreth, **II** 106.

Cramer, K., **I** 66; **II** 203, 493.

Cramer, W., **II** 493.

Creuzer, F., **I** 83s.

Croce, B., **I** 86, 376, 474; **II** 105, 110, 112, 392s, 395s.

Curtius, E.R., **I** 77, 185.

Cusano, N. I

D'Alembert, 28.

Dannhauer, J., **II** 93, 279, 282, 284, 287s, 282s.

Darvinismo, **II** 159.

Davidson, D., **I** 300.

Demócrito, **II** 487.

Derrida, J., **II** 4, 7, 11, 13 *et passim*, 114, 333, 335, 368s, 382.

Descartes, v. Cartesius.

Dessoir, M., **I** 99.

Dilthey, W., **I** 12s, 66s, 156, 170, 177s, 200, 202, 216, 222s, 246s; **II** 8, 15, 28s, 52, 54, 56, 99s, 113, 124, 133s, 219, 232, 264, 277s, 292, 296s, 298s, 313s, 318, 322, 327, 330s, 335, 358, 362, 387s, 395s, 405, 412, 416, 425s, 428, 463s, 474, 481, 492, 494.

Dim H., **II** 406.

Dionísio de Halicarnasso, **II** 96.

Dockhern K., **II** 482.

Dörrie, H., 362.

Dostoievski, **II** 482.

Droysen, J.G., **I** 12, 202, 216s *et passim*, 391; **II** 99s, 123s, 187, 240, 264, 387, 395, 426.

Dubos, **I** 80.

Dufrenne, M., **II** 432.

Duhem, P., **I** 11, 224.

Ebbinghaus, H., **I** 229; **II** 493.

Ebeling, G., 177s, 180, 336; **II** 94, 109, 391, 408, 410, 430, 457.

Ebert, Th., **II** 493.

Ebner, F., **I** 10; **II** 104, 151, 211.

Eckhart, Meister, **II** 367, 461, 482, 502.

Egbert-Pedersen, T., **I** 327.

Eggebrecht, H.H., **II** 385.

Einstein, A., **II** 480.

Engisch, K., **I** 335; **II** 107, 392, 430.

Ernesti, **I** 180, 188; **II** 97.

Ernst, P., **II** 480.

Eruschka, J., **II** 457.

Espinoza, 184s, 189, 275, 277; **II** 96s, 122s, 267, 299, 385, 415, 421, 464.

Ésquilo, **I** 134, 355, 357, 362; **II** 128, 477.

Esser, J., **II** 392, 400, 457.

Euklid, **II** 123.

Evangelho de São João, 250, 349; **II** 44, 135, 192.

Faber, K.-G., **I** 289; **II** 390.

Fechner, **II** 99.

Fénelon, **I** 33.

Feuerbach, L., **I** 148, 349.

Fichte, J.G., **I** 65, 69, 87, 102, 199, 230, 246, 346, 397; **II** 12, 97s, 187, 366s, 422, 426, 461, 463.

Fídias, **II** 477, 482.

Fílon de Alexandria, **II** 383.

Fink, E., **I** 89, 131, 252, 493.

Finkeldei, J., **I** 376.

Flacius, M., **I** 276; **II** 95s, 277s, 281s, 284s, 292, 296, 299, 463.

Fleury, **I** 33.

Forget, Ph., **II** 355, 377.

Forsthoff, E., **I** 332.

Francke, A.H., **II** 97, 105, 284, 298.

Frank, E., **I** 276.

Frank, M., **I** 190; **II** 11, 13s, 370, 404, 464.

Franz, H., **II** 278, 410.

Freud, S., **II** 116, 249, 338, 483.

Frey, D., **I** 141, 157.

Freyer, H., **II** 100, 398.

Friedemann, **II** 501.

Friedländer, P., **II** 483, 486, 501.

Fuchs, E., **I** 336; **II** 109, 391, 408s, 430, 457.

Fulda, F., **II** 493.

Gadamer-Lekebusch, K., **II** 494.

Gaiser, K., **II** 413.

Galilei, **II** 88, 186, 319, 337, 487, 496.

Galling, K., **II** 430.

Gauthier, Th., **I** 321.

Gehlen, A., **I** 284, 448; **II** 416, 432.

Geldsetzer, L., **II** 95, 278, 463.

Geller, **II** 385.

Gentile, **II** 112, 392.

George, St., **I** 69; **II** 159, 390, 482, 501.

Georgiades, **I** 97; **II** 18.

Gerigk, H.-J., **II** 106.

Gethmann-Siefert, A., **I** 64.

Giegel, **II** 258s, 263, 265, 267, 269s, 273.

Goethe, **I** 67s, 76, 81s, 99, 167, 204s, 463; **II** 177, 192, 210, 300, 357, 376, 489, 491.

Gogarten, F., **II** 10, 103, 211, 406.

Gogh, V.v., **II** 482.

Goldmann, L., **II** 477.

Görres, **II** 390.

Gottsched, **I** 37.

Götze, A., **I** 104.

Gouhier, H., **II** 237.

Grabmann, M., **I** 482.

Gracian, B., **I** 40s.

Griesebach, E., **II** 104.

Grimm, H., **I** 68, 305.

Grimm, J. e W., **II** 362.

Groethuysen, B., **II** 100, 464.

Gründer, K.-F., **II** 457.

Guardini, R., **I** 376, 482.

Gundert, H., **II** 235, 420.

Gundolf, F., **I** 68, 305; **II** 481.

Gutzkow, **I** 66.

Habermas, J., **I** 284, 350; **II** 4, 21, 110, 114, 203, 234, 238s, 254s, 256s, 269s, 272s, 349, 434, 452, 454, 457, 465s, 467, 470s, 493, 498.

Haeacker, Th., **II** 104.

Haering, Th., **I** 232.

Halevy, **II** 421.

Halpern, **II** 463.

Hamann, J.G., **II** 130.

Hamann, R., **I** 94s, 134; **II** 432.

Harder, R., **II** 406.

Harnack, A.v., **II** 406.

Hart, H.L.A., **II** 430.

Harth, K., **II** 457, 459.

Hartmann, N., **I** 46, 382; **II** 70, 81, 112, 482.

Haug, W., **I** 82.

Hebbel, **I** 134, 136.

Hedbel, J.P., **II** 297, 301.

Heer, Fr., **I** 41, 155.

Hegel, **I** 16s, 45, 54, 64s, 69, 84s, 103s, 171, 172s, 202, 209s, 215, 231s, 238, 256s, 291, 322, 346s, 359s, 377, 395, 417, 467; **II** 8, 12, 28, 32, 48, 67, 70, 72, 78, 80, 85, 88, 98, 100, 105, 108, 110s, 130, 187, 210, 220, 241, 245, 254, 264, 270s, 278, 322, 328, 333s, 336, 354, 360s, 366s, 385, 389, 395, 397, 407, 423, 426, 453, 455s, 460s, 464, 470, 472s, 477, 482s, 491s, 500, 502s, 505s, 508.

Hehn, V., **II** 148.

Heidegger, M., **I** 74, 102, 105s, 109, 129, 156, 247, 258s, 267s, 270s, 298, 360, 433, 459s; **II** 8s, 15s, 22, 33s, 46, 48, 52 *et passim*, 59s, 145, 173, 203, 212, 219, 224, 245, 254, 279s, 300, 323, 328, 331s, 338s, 359s, 361s, 381s, 388s, 391, 399, 406s, 422, 425, 428, 464, 483s, 500, 504s.

Heinze, R., **II** 483.

Heisenberg, W., **II** 458.

Hellebrand, W., **II** 458.

Hellingrath, **II** 385.

Helmholz, H., 11s, 47, 90; **II** 39, 228.

Henkel, A., **II** 489.

Henrich, D., **I** 100; **II** 62, 101, 411, 493.

Heráclito, **I** 409; **II** 46, 354, 363s, 497.

Herbart, **II** 99.

Herder, **I** 14, 32, 84, 198, 204s, 291s, 406, 442; **II** 72, 111, 142, 147, 177, 192, 328, 335, 361, 433, 490.

Hermes, **II** 92, 294s.

Heródoto, **I** 148; **II** 413.

Hesíodo, **I** 148.

Hesse, H., **II** 480.

Hetzer, Th., **I** 140.

Hildebrandt, **II** 501.

Hinrichs, C., **I** 205, 213.

Hirsch, D., **I** 188; **II** 106.

Hitler, A., **II** 490.

Hitzig, **II** 297.

Hofer, W., **II** 390.

Hofmann, H., **I** 146.

Hofmann, W., **I** 337; **II** 405s.

Hölderlin, **I** 93, 149, 474; **II** 10, 75, 140s, 367, 385, 486, 491, 506.

Holl, G., **I** 178.

Holl, K., **II** 94.

Hölscher, U., **II** 211.

Homero, **I** 78, 148, 279; **II** 46, 92, 94.

Hönigswald, R., **I** 173, 408; **II** 74, 111, 480.

Horácio, **I** 151.

Horkheimer, M., **I** 279.

Hotho, **I** 64, 70.

Huizinga, **I** 109; **II** 129.

Humboldt, W.v., **I** 16, 204, 206, 217, 347s, 406, 419, 442s; **II** 72, 99, 147, 187, 201, 338, 362, 393, 481.

Hume, D., **I** 19, 30, 281, 364s; **II** 461.

Husserl, E., **I** 171s, 156, 229s, 246s, 307, 353, 451s; **II** 12, 15s, 69, 71, 100, 102s, 110s, 125, 197, 212, 245, 279, 197, 300, 323, 328, 334s, 361s, 386, 388, 411, 422, 425, 427s, 436, 481, 483, 488, 491, 506.

Hutcheson, **I** 30.

Imdahl, M., **II** 17.

Immermann, **I** 94, 278; **II** 175.

Ingarden, R., **I** 124, 166; **II** 18.

Iser, W., **I** 100; **II** 106.

Isócrates, **I** 23; **II** 235, 307.

Jacobi, **I** 346, 471; **II** 130.

Jaeger, H., **II** 279, 287s, 292s.

Jaeger, W., **I** 25, 291; **II** 261, 307, 484, 491.

Jaensch, **II** 101.

Jamme, C., **I** 93.

Japp, U., **II** 355.

Jaspers, K., **I** 284, 307; **II** 54, 101, 104, 135, 164, 211, 427, 458, 464, 492.

Jauss, H.R., **I** 53, 125; **II** 7, 13s, 62, 106, 223, 299, 457, 475.

Jesus, **II** 44, 208.

Joachim, H.H., **II** 491s.

João Damasceno, **I** 145.

Joël, K., **II** 261.

Johnstone (Jr.), H.W., **II** 11, 431.

Jonas, **II** 463.

Jünger, E., **II** 416.

Jünger, Fr. G., **I** 112.

Jungius, J., **II** 276.

Justi, C., **I** 154.

Kahler, E.v., **II** 481.

Kallen, G., **I** 146.

Kallimachos, **I** 293.

Kamlah, W., **I** 155; **II** 459s.

Kant, **I** 14, 16, 36s, 48s, 80s, 103s, 163s, 197s, 248, 276, 346, 348, 382, 452; **II** 22, 28, 32, 67, 69, 78, 81, 89, 97s, 122, 133, 137, 161, 167, 187, 304, 307, 326s, 331, 361, 384, 387, 394, 412, 422, 431, 435, 455, 461, 468s, 484, 487, 502, 506.

Kapp, E., **I** 371; **II** 307, 397.

Kassner, R., **I** 114s.

Kaufmann, F., **I** 266.

Keckermann, **II** 294.

Kerenyi, K., **I** 128; **II** 390s.

Kierkegaard, **I** 101, 132, 134, 137, 259, 349; **II** 9s, 22, 55, 103, 142, 210s, 271, 362, 368, 471s, 482s.

Kimmerle, H., **I** 190; **II** 15, 404, 462s, 464, 475, 493.

Klages, L., **I** 433; **II** 390.

Klein, J., **II** 489.

Kleist, H.v., **II** 205.

Kleon, **II** 263.

Klibansky, R., **II** 490.

Klopstock, **I** 15, 81, 84.

Knoll, R., **II** 130.

Koch, J., **I** 490.

Koebner, R., **I** 127.

Koehler, W., **I** 96.

Koller, **I** 118.

Kommerell, M., **I** 135s.

Körte, A., **I** 291.

Koschacker, P., **II** 106, 311.

Koselleck, R., **I** 15; **II** 390.

Kraft, V., **II** 459.

Krauser, P., **II** 464.

Krauss, W., **I** 40.

Kretschmer, **II** 101.

Krüger, G., **I** 130, 276, 284, 484; **II** 70, 125s, 406, 412s, 423.

Kuhn, H., **I** 88, 120, 285, 324, 327; **II** 401s, 403, 472, 494.

Kuhn, Th., I 288; II 114, 496.
Künne, W., II 493.
Kunz, H., II 257.
Lacan J., II 114, 249.
Lagus, J., II 276.
Landgreabe, L., II 411.
Lang, H., II 249.
Langerbeck, H., II 397.
Larenz, K., II 392, 400.
Lebreton, I 423.
Leibholz, G., II 401.
Leibniz, I 33, 146, 209, 230, 419s; II 210, 276, 492, 502.
Leisegang, H., II 488.
Leonardo da Vinci, I 11, 98.
Lersch, II 101.
Lessing, G.E., I 53s, 80; II 267.
Lessing, Th., II 480.
Liebing, H., II 404.
Lipps, H., I 431, 462; II 54, 110, 195, 338.
Litt, Th., I 432; II 100s, 328, 390, 423, 491, 498.
Lledo, E., II 383, 493.
Lohmann, J., I 407, 418, 437; II 228s, 233, 245.
Looff, H., I 81.
Loos, E., I 29.
Lorenzen, P., II 459s, 462.
Lorenzer, A., II 258s.
Löwith, K., I 212, 214, 365, 433; II 70, 102, 104, 139, 381s, 412s, 415, 423, 493.
Lübbe, H., I 250.
Lücke, II 15, 101, 404, 462.
Lukács, G., I 101, 279.
Lutero, M., I 132, 177s, 198s, 237; II 94s, 277, 282, 284, 286, 292, 296, 336, 430.
Mach, E., I 71.
Machiavel, II 415.
Mahnke, D., I 146.
Maihofer, W., II 430.
Maimônides, M., II 421.
Malarmé, II 355, 474.
Malebranche, I 146.
Malraux, A., I 93.
Mann, Th., II 363, 480.
Mao Tsé-Tung, II 466.
Marco Aurélio, I 30.
Marcuse, H., I 232; II 466.
Marquard, O., II 233.
Marrou, H.J., II 408.
Marx, K., I 279; II 116, 246, 466, 483.
Masur, G., I 207.
Meier, G.F., I 277; II 463.
Meinecke, F., II 390, 411.
Melanchthon, I 180, 324s; II 96, 277, 281, 282s, 286, 296, 305, 308, 431.

Menzer, P., I 37, 48.
Merleau-Ponty, II 425.
Mesnard, P., I 80.
Michelangelo, II 482.
Mill, J. St., I 9, 12, 14; II 99, 320, 452.
Misch, G., I 222, 239, 242; II 100, 102s, 388, 464.
Molière, II 360.
Mollowitz, G., I 98.
Mommsen, Th., I 289; II 222, 394.
Monan, J.D., II 253.
Mörike, E., II 359s.
Moritz, K.Ph., I 81s, 101.
Morris, Ch., II 174.
Morus, I 35; II 297, 301.
Müller, C., I 81.
Müller, M., I 488.
Musil, R., II 490.
Napoleão, II 322.
Naport, P., I 73, 224, 247, 459; II 482s.
Neitzel, H., I 363.
Newton, I., II 167, 177, 228, 487.
Nicolau de Cusa, I 26, 246, 438s, 482, 490; II 12, 271, 298, 367, 384, 461, 502.
Nietzsche, F., I 21, 69, 73, 130, 165, 247, 262, 267, 307, 309s, 421; II 11, 27, 31, 38, 45s, 103, 114, 116, 202, 221, 333s, 336, 338s, 363s, 368, 372, 382s, 414, 421, 481s, 491, 500.
Novalis, II 463.
Novos hegelianos, II 250, 349; II 504.
Odebrecht, R., I 55, 98; II 463.
Oehler, K., II 421.
Oelmüller, W., I 86.
Oetinger, F. Chr., I 32s, 489; II 177, 386, 404.
Olbrechts-Tyteca, II 431, 467.
Orígenes, II 94.
Ortega y Gasset, II 29.
Osenberg, II 490.
Ott, II 391, 407s.
Otto, W.F., I 128; II 309s, 398.
Overbeck, F., II 209.
Oxford (Escola de), I 376.
Paatz, W., I 141.
Pannenberg, W., II 246s.
Panofsky, E., II 375.
Pareyson, L., I 66; II 433.
Parmênides, I 128s; II 85s, 363s.
Parry, I 165.
Pascal, B., I 35.
Patsch, H., II 464.
Patzer, H., I 343.
Paul, J., II 259.
Paulo, II 336.

Peirce, Ch. S., **II** 262.

Perelman, Ch., **II** 111, 317, 431, 467, 499.

Péricles, **II** 263.

Perrault, M., **II** 299.

Pflaumer, R., **II** 493.

Piaget, J., **II** 112, 204, 256.

Píndaro, **I** 151; **II** 128, 486.

Pinder, **II** 101.

Pitagoreus, **II** 319.

Platão, **I** 23, 27, 100, 117s, 128s, 131, 150, 210, 276, 279, 320, 350s, 368s, 381, 396, 409s, 426s, 433s, 461s, 482, 484; **II** 12, 22, 42s, 73, 80, 82, 85s, 90, 92s, 110, 126, 152, 160s, 184, 200, 209s, 212, 225, 234s, 237, 317s, 329, 332s, 344, 369s, 379, 397, 402, 413, 415, 420, 422s, 428, 455s, 461, 482, 464s, 500s, 506s.

Plessner, H., **II** 204, 257, 431.

Plotino, **II** 298, 383, 482, 502.

Plutarco, **I** 78; **II** 321, 413.

Polanyi, M., **II** 257, 431, 505.

Pollmann, L., **II** 457.

Pôncio Pilatos, **II** 44s.

Popper, K.R., **I** 359; **II** 4, 452.

Portmann, A., **I** 113.

Port-Royal, **I** 24.

Pré-socráticos, **II** 363.

Protágoras, **II** 235.

Pseudo-Dionísio, **I** 79, 482.

Quintilhano, **I** 95.

Rabeau, G., **I** 432.

Rabel, E., **II** 392, 426.

Rad, G.v., **II** 106.

Rahner, K., **II** 390.

Rambach, J.J., **I** 35, 188, 312s; **II** 97, 105, 284, 298.

Ranke, L., **I** 202, 206s, 221, 227s *et passim*; **II** 21, 99, 187, 221s, 240, 390.

Rastier, **II** 355.

Raumer, **II** 263.

Redeker, M., **I** 198; **II** 277, 405, 425, 463.

Reich, K., **II** 493.

Reid, Th., **I** 30.

Reinhardt, K., **II** 261, 489.

Riccoboni, **I** 385.

Rickert, H., **I** 225, 350; **II** 328, 388, 428.

Ricoeur, P., **II** 114, 116, 350, 435, 474.

Riedel, **I** 32; **II** 117, 455, 464.

Riezler, K., **I** 108.

Rilke, **I** 110, 397; **II** 128, 210, 491.

Ripanti, G., **II** 297.

Ritschl, O., **I** 179; **II** 405s.

Ritter, J., **I** 15; **II** 117, 298, 384, 402.

Rittner, F., **II** 456.

Robinson, J.M., **II** 410, 430.

Rohr, G., **II** 139, 413.

Rose, H., **I** 400.

Rosekranz, K., **I** 65.

Rosenzweig, F., **I** 93; **II** 10, 211.

Rossi, P., **I** 21.

Rothacker, E., **I** 69, 185, 238, 307; **II** 100, 107, 340, 378, 386, 389, 398.

Rousseau, **I** 56, 68, 279, 484; **II** 22, 69, 304, 327.

Royce, **II** 262.

Runge, **I** 93.

Russel, B., **II** 338, 425.

Salin, E., **II** 481.

Salmasius, **I** 30.

Santinello, G., **I** 482.

Sartre, J.-P., **II** 259, 369, 425.

Savigny, **I** 190, 332; **II** 311.

Schaarschmidt, I., **I** 7.

Schadewaldt, W., **I** 135, 390.

Schasler, M., **I** 65.

Scheler, M., **I** 96, 134, 237, 287, 316, 448, 453s; **II** 69s, 339, 361, 428, 482.

Schelling, **I** 56, 61, 63, 69, 81s, 397; **II** 28, 98s, 103, 334, 376.

Scherer, W., **I** 12.

Schiller, **I** 56, 61, 63, 69, 81s, 397; **II** 99, 151, 300, 456.

Schlegel, Fr., **I** 64s, 82, 85, 93, 11, 199s, 295, 367, 400; **II** 97s *et passim*, 209, 338, 362, 425, 463.

Schleiermacher, **I** 63, 69, 75, 171s, 182s, 188s, 283, 296s, 347; **II** 14s, 19, 54, 57s *et passim*, 95, 97s, 123, 209, 222, 236, 254, 277, 279, 284, 290, 292, 298s, 301, 312s, 318, 322, 330s, 335, 362, 393, 404s, 425s, 436, 462s, 472, 474, 494, 497.

Schlick, M., **II** 3s, 321, 339, 434.

Schmidt, E., **II** 253.

Schmied-Kowarzik, S.W., **II** 457.

Schmitt, C., **II** 379s.

Schneider, H., **I** 93.

Schöne, W., **I** 140.

Schopenhauer, A., **I** 65, 84, 464; **II** 297.

Schrade, H., **I** 145.

Schuler, A., **II** 390.

Schulz, W., **II** 489.

Schupp, F., **II** 390.

Schütz, A., **I** 255.

Sedlmayr, H., **I** 98, 101, 126; **II** 108, 377.

Seeberg, E., **I** 377.

Seebohm, Th., **II** 11, 106, 457.

Semler, **I** 180, 188; **II** 97, 404.

Senft, Chr., **II** 405.

Seume, H., **II** 297, 301.

Sexto Empírico, **II** 320.

Shaftesbury, I 16, 29s.

Shakespeare, I 62; II 357, 379, 482, 501.

Siep, L., I 18.

Simmel, G., I 69, 228, 247.

Simon, R., II 96, 284.

Sinclair, II 385.

Singer, S., II 501.

Sinn, D., I 254s.

Snell, B., I 294.

Sócrates, I 26, 320, 368s, 468; II 23, 43, 90, 208, 210, 227, 235, 252, 255, 306, 325, 332, 336, 344, 369s, 420, 422, 486, 497s, 501s.

Sófocles, II 482, 501.

Solger, I 79, 83.

Spengler, O., II 480.

Speusipo, I 434s.

Spiegelberg, H., II 411.

Spitzer, L., II 360.

Spranger, E., II 100s, 107, 464.

Sprangue, R.K., II 421.

Stachel, G., II 106, 457.

Staiger, E., I 134, 271; II 108, 359.

Stegmüller, W., I 271.

Steiger, L., II 406.

Steinthal, H., I 190, 197, 410; II 15, 99, 464.

Stenzel, J., I 434, 477, 485.

Strauss, L., I 29, 275, 300, 324; II 299, 334, 401, 414s, 501.

Stroux, J., I 291.

Sturm, J., II 283, 289.

Sulzer, I 54; II 385.

Swift, II 489.

Sybel, II 222.

Tácito, I 293; II 290.

Tagore, R., II 482.

Tate, A., II 94.

Taylor, Ch., II 114.

Temístio, I 357, 421; II 112.

Tetens, I 28, 36.

Thibaut, A.F.J., II 107, 278, 463.

Thomasius, Chr., I 276.

Thurneysen, II 101.

Tieck, I 66.

Tolstói, L., I 377.

Tomás de Aquino, I 28, 426s, 491; II 111, 461, 491.

Tonelli, II 384.

Topitsch, E., II 459.

Trede, J.H., II 493.

Treitschke, II 222.

Trier, J., I 109.

Troeltsch, E., I 241; II 31, 100, 389, 410, 481.

Tucídides, I 220; II 190, 321.

Tugendhat, E., II 254.

Tumarkin, A., I 120.

Uexkuell, J. v., I 455.

Ulrich von Strassburg, I 482.

Unamuno, II 104.

Valéry, P., I 98s.

Vasoli, C., I 22.

Vattimo, G., II 464, 493.

Velázquez, D., I 154.

Verra, V., II 493.

Vico, I 24s, 225, 281, 379; II 111, 192, 273, 280, 311, 432, 467, 498.

Viehweg, Th., II 430.

Vischer, Fr. Th., I 85s.

Volhard, E., I 86.

Volkmann-Schluck, K.H., I 438, 489, 491.

Vossler, K., I 474.

Vossler, O., I 267; II 221.

Vries, H., II 390.

Vries, J. de, II 390s.

Wach, J., I 186; II 100, 277, 463.

Waelhens, A. de, I 258.

Wagner, Chr., I 427.

Wagner, F., II 389.

Wagner, H., II 411, 480.

Walburg, M., II 353.

Walch, C.F., II 106.

Walch, I 183, 276, 282.

Watson, L.C., II 9.

Watson-Franke, M.-B., II 9.

Weber, M., II 101, 159, 163, 165, 310, 322, 326, 378, 388s, 458s, 468, 481.

Weidlé, W., I 92.

Weinsheimer, J.C., II 4, 339.

Weischedel, W., I 141.

Weizsäcker, C.F. v., II 397.

Weizsäcker, V. v., I 255; II 10, 104, 129.

Wellek-Warren, II 474.

Whitehead, II 425, 456.

Wieacker, F., I 25, 332, 335; II 108, 390, 392, 456.

Wiedelband, W., II 388, 396.

Wiehl, R., II 203, 456, 473, 493.

Wieland, W., II 493.

Wilamowitz, I 342.

Winch, P., II 239.

Winckelmann, I 77s, 84, 204, 291.

Wittgenstein, L., II 4s, 71s, 110, 239, 254, 338, 425, 429, 456, 507.

Wittram, R., II 390.

Wolf, F.A., I 182; II 463.

Wolff, Chr., I 80, 183; II 95, 404.

Wölfflin, II 398.

Wolters, II 481.

Yorck, Conde, I 238, 255s; II 100, 124, 135, 386, 389, 410.

Zabarella, II 281, 295.

Zaccaria, G., II 400.

Zenão, I 468; II 87.

ÍNDICE DE CITAÇÕES

Aristóteles

Analytica Posteriora

B 19 **I** p. 421; B 19, 99bs, **I** p. 356; B 19, 99b 35s. **II** p. 149; B 19, 100a 3s. **II** p. 200, 229

De anima

425a 14s. **I** p. 27; 425a 25 **I** p. 96; 431b 21 **I** p. 462

Ética a Nicômaco

A 1 **I** p. 116; A 4 **I** p. 317; A 7 **I** p. 303; A 1, 1094a 1s **II** p. 316; A1 1094a 27 **II** p. 318; A1, 1095a 3s. **II** p. 326; A 4, 1096b 20 **II** p. 275; A 7, 1098b 2s. **II** p. 325; A 13, 1102a 28s. **II** p. 315; B 5, 1106b 6 **I** p. 486; E 10, 1134b 27s. **II** p. 401; E 10, 1134b 27s. **II** p. 401; E 10 1134b 32-33 **II** p. 401; 14 **I** p. 323; Z 4, 1140a 19 **II** p. 160; Z 5, 1140b 13 **I** p. 327; Z 8 **I** p. 323; Z 8 1141b 15 **I** p. 327; Z 9 1141b 33 **I** p. 27, 321; **II** p. 162, 433, 485; Z 9 1142a 25s. **I** p. 327; Z 9, 1142a 30 **I** p. 321; **II** p. 162; Z 10, 1142b 33 **I** p. 327; Z 11 **I** s. 328; **II** p. 308; Z 13, 1144a, 23s. **I** S. 329; H 1, 1145a 15 **I** p. 328; K 6, 1176b 33 **I** p. 107; K 10 **I** p. 285; K 10, 1179b 24s. **II** p. 317; K 10, 1180a 14s. **II** p. 317

Ethica Eudemia

B 1 **I** p. 116; Θ 2, 1246b 36 **I** p. 321

Magna moralia

A 33, 1194bs. **I** p. 324

De interpretatione

II p. 93, 293; 4, 16b 31s. **II** p. 74

Metafísica

A 1 **I** p. 458; A 1, 980b 23-25 **I** p. 466Γ 1 **II** p. 78; Γ 1, 1004b 25 **I** p. 373; Δ **II** p. 89; E 1 **II** p. 291, 303; K 7 **II** p. 303; Λ 7 **I** p. 129; M 4, 1078a3-6 **I** p. 482; M 4, 1078b 25s. **I** p. 370

Política

A 2, 1253a 9s. **I** p. 435, 449; **II** p. 146; H 1, 1337a 14s. **II** p. 308; H 3, 1337b 39 **I** p. 107

Poética

4, 1448b 10s. **I** p. 119; 4, 1448b 16 **I** p. 119; 9, 1451b 6 **I** p. 120; 13, 1453a 29 **I** p. 134; 22, 1459a 8 **I** p. 435; 23, 1459a 20 **II** p. 287

Física

Γ b, 206a 20 **I** p. 128s; Δ 4, 211b 14s **I** p. 437

Retórica

A 2, 1355b **II** p. 274; A 2, 1356a 26 **II** p. 308; B 13, 1389b 32 **I** p. 135

De sensu

473a 3 **I** p. 466

Tópica

A 11 **I** p. 435; A 18, 108b 7-31 **I** p. 435

Heráclito

VS 12 B 54 **I** p. 179

Platão

Apologia

22d **I** p. 320

Charmides

169a **I** p. 210

Epinomis

975c **II** p. 93, 294, 295; 991e **I** p. 179

Górgias

II p. 305; 456a **II** p. 235

Hippias I

293e **I** p. 150

Ion

534e **II** p. 93

Crátilos

384d **I** p. 430; 385 **I** p. 413; 387c **I** p. 413; 388c **I** p. 410; 429bc **I** p. 414; 430a **I** p. 414; 430d 5 **I** p. 415; 432as. **I** p. 413; 436e **I** p. 413; 438d-439b **I** p. 411

Ménon

80ds. **I** p. 351

Parmênides

131b **I** p. 128s

Fédon

II p. 498; 72 **I** p. 462; 73s **I** p. 119; 96 **I** p. 357; 99e **I** p. 433; **II** p. 73

Fedro

I p. 131; **II** p. 305, 308, 317; 245c **II** p. 383; 250d 7 **I** p. 485; 252c **I** p. 281; 264c **I** p. 287; 268as. **I** p. 307; 269b **I** p. 306; 272a 6 **I** p. 307; 275 **I** p. 396; 280b **I** p. 307

Protágoras

314a **I** p. 225; 314ab **II** p. 43; 335s **I** p. 368

Filebos

II p. 307; 50b **I** p. 117; 51d **I** p. 486; 64e 5 **I** p. 484

Politikos

260d **II** p. 92; 294s. **I** p. 324; 305e **II** p. 86

Nomosi

907d **II** p. 93

VII Carta

II p. 507; 341c **I** p. 396; 342s **I** p. 411; 434a 7 **II** p. 255; 343cd **I** p. 350; 344b **I** p. 382; 344c **I** p. 396

O Sofista

II p. 486; 263e **I** p. 411, 426; 264a **I** p. 411

A política

508d **I** p. 487; 601c **I** p. 100; 617e 4 **II** p. 82

Simpósio

175d **II** p. 501; 204a 1 **I** p. 490; 210d **I** p. 482

Timeu

II p. 86

Sexto Empírico

Adv Math. **VII**, 275 **I** p. 423

Stoa

StVfr. **II** 24, 36, 9 **I** p. 486; 168, 11 pass. **I** p. 179